



Juan Fernando Sellés

El conocer personal

**Estudio del entendimiento agente
según Leonardo Polo**



JUAN FERNANDO SELLÉS

EL CONOCER PERSONAL
ESTUDIO DEL ENTENDIMIENTO AGENTE
SEGÚN LEONARDO POLO

Cuadernos de Anuario Filosófico



CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO • SERIE UNIVERSITARIA

Angel Luis González
DIRECTOR

ISSN 1137-2176
Depósito Legal: NA 1550 - 2003
Pamplona

Nº 163: Juan Fernando Sellés, *El conocer personal. Estudio del entendimiento agente según Leonardo Polo*

© 2003. Juan Fernando Sellés

Redacción, administración y petición de ejemplares

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO

Departamento de Filosofía

Universidad de Navarra

31080 Pamplona (Spain)

<http://www.unav.es/publicaciones/cuadernos>

E-mail: cuadernos@unav.es

Teléfono: 948 42 56 00 (ext. 2316)

Fax: 948 42 56 36

SERVICIO DE PUBLICACIONES DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA, S.A.
EUROGRAF NAVARRA, S.L. Polígono Industrial, calle O, nº 31. Mutilva Baja. Navarra



ÍNDICE

TABLA DE ABREVIATURAS	4
INTRODUCCIÓN	7
I. LA HEURÍSTICA DE POLO SOBRE EL TRATAMIENTO HISTÓRICO-FILOSÓFICO DE LA NOCIÓN DE ENTENDIMIENTO AGENTE.	15
1. La inspiración aristotélica	15
2. Revisión poliana de la interpretación neoplatónica, árabe y judía del intelecto agente.....	21
3. Versión tomista del intelecto agente y prosecución poliana	31
4. La denuncia poliana de la pérdida moderna de la noción de entendimiento agente.....	48
5. El olvido del entendimiento agente en la filosofía contemporánea	59
II. EL INTELLECTO AGENTE Y LAS DISTINTAS INSTANCIAS COGNOSCITIVAS HUMANAS	69
1. El acto intelectual superior.....	70
2. El paso de lo sensible a lo inteligible	79
3. El intelecto agente y la inteligencia: los actos u operaciones inmanentes	90
4. El intelecto agente y los hábitos adquiridos de la inteligencia.....	95
5. Los hábitos nativos y el intelecto agente.....	105
III. EL CARÁCTER TRASCENDENTAL DEL ENTENDIMIENTO AGENTE	131
1. Luz transparente	131
2. Ausencia de identidad y carácter dual.....	137
3. La conversión del intelecto agente con los demás trascendentales personales.....	140
4. La búsqueda de tema	150
5. La apertura al futuro metahistórico	154





TABLA DE ABREVIATURAS

1. De los libros publicados de Leonardo Polo

<i>Evidencia</i>	<i>Evidencia y realidad en Descartes</i> , 2ª ed., Eunsas, Pamplona, 1996.
<i>El acceso</i>	<i>El acceso al ser</i> , Eunsas, Pamplona, 1964.
<i>El ser</i>	<i>El ser</i> , Tomo I: <i>La existencia extra-mental</i> , Eunsas, Pamplona, 2ª ed., 1997.
<i>Curso de teoría, I</i>	<i>Curso de teoría del conocimiento</i> . Tomo I, Eunsas, Pamplona, 2ª ed., 1987.
<i>Curso de teoría, II</i>	<i>Curso de teoría del conocimiento</i> . Tomo II, Eunsas, Pamplona, 3ª ed., 1998.
<i>Curso de teoría, III</i>	<i>Curso de teoría del conocimiento</i> . Tomo III, Eunsas, Pamplona, 2ª ed., 1999.
<i>Curso de teoría, IV/1</i>	<i>Curso de teoría del conocimiento</i> . Tomo IV. Primera parte, Eunsas, Pamplona, 1994.
<i>Curso de teoría, IV/2</i>	<i>Curso de teoría del conocimiento</i> . Tomo IV. Segunda parte, Eunsas, Pamplona, 1996.
<i>Hegel</i>	<i>Hegel y el posthegelianismo</i> , Eunsas, Pamplona, 2ª ed. corregida, 1999.
<i>Quién es el hombre</i>	<i>Quién es el hombre. Un espíritu en el tiempo</i> , Rialp, Madrid, 3ª ed., 1998.
<i>Presente y futuro</i>	<i>Presente y futuro del hombre</i> , Rialp, Madrid, 1993.
<i>Introducción</i>	<i>Introducción a la Filosofía</i> , Rialp, Madrid, 1995.
<i>Sobre la existencia</i>	<i>Sobre la existencia cristiana</i> , Eunsas, Pamplona, 1996.



INTRODUCCIÓN

Una de las cimas del pensamiento occidental radica, sin duda, en la filosofía de Aristóteles. Y si hay que destacar un tema filosófico cúspide de entre los descubiertos por el estagirita, la referencia al intelecto agente es obligada, porque éste es la cumbre de la teoría¹, entendida como visión, contemplación², y ésta, según el filósofo de Atenas, es la forma más alta de vida³. Otra de las cumbres de la filosofía de Occidente la ha supuesto, indudablemente, el pensamiento de Tomás de Aquino, el mejor comentador aristotélico medieval. Tomás de Aquino se dedica por extenso en nueve obras a la exposición, defensa y desarrollo de la doctrina aristotélica sobre el entendimiento agente⁴, a la que añade algunos hallazgos personales de primera magnitud.

Por otra parte, para Tomás de Aquino la distinción entre *persona* y *naturaleza* en el hombre parece clara⁵. De acuerdo con esa heterogeneidad real, lo superior en el hombre no puede ser la naturaleza, sino la persona. La cúspide de la antropología tomista es el alma. Pero se puede preguntar si alma y persona son equivalentes y, en consecuencia, si lo son cuerpo y naturaleza. Como es sabido, la respuesta tomista a ambas posibles equivalencias es negativa, pues la naturaleza humana no se reduce a su parte corpórea, ya que también cuenta con potencias inmateriales sin soporte orgánico: la inteligencia y la voluntad. Por otro lado, tampoco cabe una estricta asimilación del alma humana a la persona, ya que esta simetría no es exhaustiva sin matices, pues se requeriría ajustar

¹ En el tratado *De Anima*, el entendimiento rige la racionalidad humana, tanto teórica como práctica. A su vez, de la razón teórica depende la *Metafísica*, y de la razón práctica la *Ética a Nicómaco*, la *Retórica*, la *Poética*, etc. De modo que el intelecto agente es la cumbre del conocimiento humano, de la teoría, y ésta es la forma más alta de vida.

² Cfr. STEPHANUS, H., *Thesaurus Graecae Linguae*, vol. V, Akademische Druck, U. Verlagsanstalt, Graz, 1954, 351.

³ Cfr. ARISTÓTELES, *E.N.*, I, X, cap. 7 (BK 1178 a 6-7).

⁴ Cfr. *In II Sent.*, d. 17, q. 2, a. 1; *De Ver.*, q. 10, a. 6; *S. C. Gentes*, I, II, caps. 76, 77 y 78; I, III, caps. 42, 43, 44 y 45; *De An.*, qq. 4 y 5; *C. Theol.*, I, I, cap. 83; *De Spir. Creat.*, q. un., a. 10; *In De An.*, I, III, cap. 10; *De Un. Intel.*, caps. I-V; *S. Theol.*, I ps., q. 79, aa. 3, 4 y 5. Cfr. al respecto mi artículo: "El entendimiento agente según Tomás de Aquino", en AA.VV., *El entendimiento agente en la filosofía medieval*, Revista Española de Filosofía Medieval, 2002 (9), 105-124.

⁵ "Persona significat id quod est perfectissimum in tota natura". *S. Theol.*, I, q. 29, a. 3 co. "Hoc autem nomen persona non est impositum ad significandum individuum ex parte naturae, sed ad significandum rem subsistentem in tali naturae". *Ibid.*, I, q. 30, a. 4 co.

a la persona con algún miembro de la distinción tomista entre potencia y acto, interna a la propia alma humana⁶. Según esto, no parece coherente que se haga coincidir a la persona humana con lo potencial del alma. Más correcto es que se la asimile al acto de ser humano.

Ahora bien, si se admite lo precedente, parece claro que el entendimiento agente no puede pertenecer a la naturaleza humana, puesto que, por definición, por ser acto, no puede ser potencia alguna. A la par, si se le corresponde con el alma humana, no puede pertenecer a la parte potencial de ésta, por la misma razón que la precedente, sino que debe vincularse al acto del alma. No obstante, si se conciben como equivalentes la persona y el acto del alma, el intelecto agente debe ser intrínseco a la persona humana o al acto del alma, y ello a pesar de que en algunos textos del *corpus* tomista el *intellectus agens* se entienda como “potencia” del alma. Por lo demás, es claro que para Tomás de Aquino el conocer abstractivo se refiere exclusivamente a realidades de orden material, no a aquello que trasciende la realidad física, como es el propio conocer humano⁷, la voluntad, el alma misma, el propio intelecto agente, las llamadas sustancias separadas y Dios. En efecto, no se puede abstraer de lo que carece de materia, y como en las obras tomistas comparecen por doquier pruebas que demuestran la inmaterialidad y espiritualidad de las aludidas realidades inmateriales, cabe preguntarse cómo conocemos tales realidades, lo cual guía la indagación por la vertiente del intelecto agente, puesto que éste es separado, inmixto, etc.

Leonardo Polo (1926), profesor de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Navarra desde su inicio (1956), se considera un filósofo de inspiración aristotélica. La amplitud de temas por él investigados es ingente, pero entre ellos destacan los de teoría del conocimiento y antropología. Es buen conocedor de la historia de la filosofía⁸. Se refiere a menudo a la tradición tomista, pero sobre todo a la aristotélica. Es realista y en su bagaje filosófico amplía o rectifica el significado de los términos básicos del realismo⁹. Sabe que, aunque el intelecto agente esté

⁶ “Anima humana, cum sit subsistens, composita est ex potentia et actu. Nam ipsa substantia animae non est suum esse, sed comparatur ad ipsum ut potentia ad actum. Nec tamen sequitur quod anima non possit esse forma corporis: quia etiam in aliis formis id quod est ut forma et actus in comparatione ad unum, est ut potentia in comparatione ad aliud”. *De An.*, q. única, ar. 1, ad 6. Cfr. también: *S. Theol.*, I, q. 75, a. 5, ad 6.

⁷ “Principium humanae cognitionis est a sensu; non tamen oportet quod quidquid ab homine cognoscitur, sit sensui subiectum, vel per effectum sensibilem immediate cognoscatur; nam et ipse intellectus intelligit seipsum per actum suum, qui non est sensui subiectum: similiter etiam et interiore actum voluntatis intelligit”. *De Malo*, q. 6, a. un., ad 18.

⁸ Así lo puso de relieve YEPES, R., “Leonardo Polo y la Historia de la Filosofía”, *Anuario Filosófico*, 1992 (XXV)/1, 101-124.

⁹ Sobre la ampliación del realismo en Polo, cfr. YEPES, R., “El realismo filosófico de Leonardo Polo”, *Nuestro tiempo*, 1988 (411), 114-143; GARCÍA, J., “Nociones básicas de la filosofía en el pensamiento de Leonardo Polo”, *Futurizar el presente*, Servicio de Publicaciones e Intercambio

vinculado al conocimiento de realidades espirituales, éstas no se conocen por abstracción del intelecto agente¹⁰. Pero, además, su tratamiento del intelecto agente desborda lo alcanzado en la tradición aristotélico-tomista. Añádase a esto que el modo poliano de abordar el intelecto agente no es de ninguna manera marginal en su filosofía, sino una de las claves de su reflexión.

Por todo ello, la mirada del estudioso convergerá hacia la siguiente conclusión: el que un pensador aborde o no el entendimiento agente en su investigación, y el modo en que lo trate, manifestará si su pensamiento es filosóficamente relevante y en qué medida lo es, porque, como se ha indicado, se trata de estudiar la cumbre del conocimiento humano con la cúspide de él. Estamos, pues, ante un pensador capital, un tema central –la antropología trascendental¹¹–, y ante el nivel más alto del conocimiento humano que permite alcanzar esos temas –el hábito de sabiduría¹²–. Pero como el saber antropológico –según Polo– es raíz y culminación del resto de los saberes filosóficos, en la medida en que se profundice en él, también se arrojará más luz sobre el lugar y *status* propio del resto.

El presente trabajo recoge, ordena y comenta textos de Leonardo Polo referidos al intelecto agente, tanto los concernientes a pasajes publicados, como algunos otros de obras todavía inéditas. En algunos pasajes polianos, sobre todo los de la primera época, se ha puesto entre paréntesis, en el mismo texto, junto a las expresiones difíciles del autor, una breve explicación con términos más clásicos o frecuentes, sin falsificar ni tergiversar por ello el mensaje original de Polo. Con ello espero hacer más asequible el pensamiento poliano a un número más amplio de lectores.

En cuanto a los nombres de la realidad estudiada, Polo, de acuerdo con la tradición filosófica aristotélica, le llamaba inicialmente *intelecto agente*, pero también, *núcleo del saber*. Con el transcurso del tiempo, en

Científico de la Universidad de Málaga, Málaga, 2003, 131-143; “Sobre el realismo de Leonardo Polo”, *Philosophica*, 1992, 255-263; SELLÉS, J. F., “La extensión de la axiomática según Polo”, *Studia Poliana*, 2000 (2), 72-113; MURILLO, J. I., “Distinguir lo mental de lo real”, *Studia Poliana*, 1999 (1), 59-82; CASTILLO, G., “El incremento de la filosofía sobre lo temporal y lo intemporal”, *Studia Poliana*, 2002 (5), 103-122.

¹⁰ “No existe conocimiento abstracto del alma humana (el alma no es un fantasma iluminado por el intelecto agente)”. POLO, L., *Curso de teoría*, IV/2, 152.

¹¹ La justificación de que la antropología es la cumbre de los saberes humanos se puede encontrar en: POLO, L., *Antropología*, I; PIÁ, S., *El hombre como ser dual. La antropología trascendental de Leonardo Polo*, Eunsa, Pamplona, 2000; SELLÉS, J. F., *Curso Breve de Teoría del Conocimiento*, Universidad de La Sabana, Bogotá, 1998; GARCÍA, J., *Teoría del conocimiento humano*, Eunsa, Pamplona, 1998.

¹² Así lo he puesto de relieve en “El hábito de sabiduría según Leonardo Polo”, *Studia Poliana*, 2001 (3), 73-102.

sus obras de teoría del conocimiento lo designaba, siguiendo la indicación tomista, como *intellectus ut actus*. En cambio, en su última obra, *Antropología trascendental*, le denomina *intelecto coagente*¹³. Con todo, desde el inicio al fin de su producción lo aúna al núcleo del saber¹⁴, pero con la nueva denominación respeta el carácter dual y *coexistencial* de la persona humana.

Todavía una justificación terminológica. A lo largo de estas páginas se alude al intelecto agente como un *trascendental personal*, y se expone en su nativa unión junto con los demás trascendentales personales. De modo que es pertinente desde el inicio tener una correcta apreciación del significado del vocablo *trascendental* en Leonardo Polo. Conviene explicar, por una parte, que no significa algo así como la expresión “muy importante” cuando ésta se emplea en el lenguaje usual, no porque el intelecto agente no sea importante, que lo es, y mucho. Por otra parte, tampoco tiene el significado que le da la filosofía moderna. En efecto, para Polo, “aunque la palabra “*trascendental*” aparece en la filosofía moderna –por ejemplo, en Kant con un sentido lógico–, la teoría de los trascendentales surge en la filosofía medieval a partir de claros antecedentes platónicos y aristotélicos, y está expresamente formulada por Tomás de Aquino”¹⁵.

Con todo, el significado que Polo da al término *trascendental* no es ni lógico, ni exclusivamente metafísico. En efecto, no es lógico, como en Kant, porque este vocablo no designa directamente nuestro modo de conocer. Tampoco es metafísico, como en Tomás de Aquino, porque el intelecto agente –para Polo– es una realidad antropológica, no metafísica, pues, según su propuesta, la antropología es distinta, por superior, a la metafísica, y sus temas son, asimismo, jerárquicamente distintos. No obstante, el intelecto agente –según Polo– también es, como los temas que estudia la metafísica, *transfísico*¹⁶. Aquí tenemos, por tanto, una primera caracterización del significado de *trascendental*, a saber, allende lo

¹³ La razón de esta denominación la explica bien J. GARCÍA del siguiente modo: “La noción de entendimiento coagente aparece en la antropología trascendental de Leonardo Polo como fruto de la conjunción de dos tesis: –la afirmación de que la existencia personal, la de la persona humana, es dual, por lo que debe denominarse *co-existencia*; –y la propuesta de que la existencia personal es *trascendental*, y en esa medida convertible con otros trascendentales propios de ella. De la aplicación de la dualidad existencial al intelecto trascendental surge la noción de entendimiento coagente”. “Discusión de la noción de entendimiento coagente”, *Studia Poliana*, 2000 (2), 52.

¹⁴ “En el orden personal, el acto intelectual se convierte con la persona. El *intellectus ut coactus* es el núcleo del saber”. *Antropología*, I, 224.

¹⁵ *Antropología*, I, 24.

¹⁶ “La metafísica –como su nombre indica, y en ese sentido es buena la designación de Andrónico de Rodas– se ocupa de lo que está más allá de lo físico, es decir, de lo trascendental como *transfísico* o como lo primario respecto de lo físico” *Antropología*, I, 26.

físico. Pero como los ámbitos de realidades que trascienden lo físico son variados, esta descripción tampoco es suficiente.

Según la filosofía medieval, se consideraba como realidad trascendental a una de aquellas perfecciones puras (sin mezcla de imperfección) que existen en la totalidad de lo real (el ser, la verdad, el bien...). Pero la palabra trascendental, tal como aquí se usa, indica que la realidad estudiada trasciende lo físico no en el plano cosmológico, sino en el antropológico. Y en este contexto sugiere que lo que investigamos no es del ámbito fenomenológico o manifestativo. Tampoco pertenece al ámbito que podemos llamar esencial, aunque este terreno no sea alcanzable desde la fenomenología. Se trata más bien del estudio del acto de ser personal que es acto respecto de la esencia humana, y que es previo y condición de posibilidad de todo obrar o actuar observable. En consecuencia, la palabra *trascendental* referida al intelecto agente significa, desde luego, una perfección pura, sin mezcla de imperfección, pues si es acto, hay que erradicar de él la potencia. Pero se trata de una perfección pura que no es propia de toda realidad, sino exclusiva de las realidades personales. De otro modo, una persona requiere de intelecto agente para ser persona. Por eso, la antropología poliana se llama *trascendental*. Y como la antropología es parte de la filosofía, aunque la culminar, el pensamiento de Polo se puede calificar de *realismo trascendental*¹⁷.

Además de la precedente explicitación semántica, se puede preguntar que, si los trascendentales personales no sólo son *transfísicos* sino, por así decir, también *transnaturales* y *transesenciales*, por qué no asimilarlos a alguno de los trascendentales metafísicos. Más en concreto, si el intelecto agente es *transfísico* y se lo hace equivaler de algún modo al acto de ser personal, llamándosele entonces trascendental, por qué no asemejarlo a uno de los trascendentales clásicos, como por ejemplo, al ser, a la verdad, al bien, etc. La respuesta que ofrece Polo sugiere una ampliación del ámbito de lo trascendental; y por ello, la conveniencia de no reducir los trascendentales antropológicos a los metafísicos¹⁸. Obviamente, esta doctrina carece de precedentes, porque la filosofía moderna y contemporánea no admite trascendentales que sean reales, y porque la filosofía clásica griega y medieval no admite que los trascendentales

¹⁷ Esa es la denominación que le atribuye FALGUERAS, I., "Realismo trascendental", *Futurizar el presente*, 36-92; *Esbozo de una filosofía trascendental* (I), Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, n° 36, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1996.

¹⁸ "Se propone que la teoría de los trascendentales se puede ampliar, es decir, que los trascendentales descubiertos, y más o menos coordinados por la filosofía tradicional —a los que llamo trascendentales metafísicos—, se deben distinguir de otros trascendentales, a los que llamo personales". *Antropología*, I, 24. Cfr. DE GARAY, J., "El sentido de los trascendentales", *Anuario Filosófico*, 1996 (XXIX)/2, 573-586.

reales personales sean radicalmente distintos de aquellos que existen en el resto de lo real.

En efecto, el intelecto agente no se reduce –según Polo– al acto de ser metafísico¹⁹, porque el primero es cognoscitivo y el segundo no. Tampoco se puede asimilar a la verdad, porque ésta es un trascendental relativo al conocer. Por tanto, la verdad sólo será trascendental a condición de que el conocer lo sea. Y a pesar de serlo, el conocer no será trascendental como lo es la verdad, pues la verdad depende del conocer y no a la inversa²⁰. Tampoco se puede asimilar al bien, porque éste es un trascendental relativo al querer²¹, pero no es misión del intelecto agente querer o dejar de hacerlo, sino conocer. Por lo demás, tampoco se justifica la equivalencia del intelecto agente con ninguno de los demás transcendentales propuestos como tales en el elenco tradicional, porque –para Polo– ni *ente*²², ni *uno*²³, ni *algo*²⁴, ni *cosa*²⁵, son transcendentales. En cuanto a la belleza (*pulchrum*), Polo parece admitirlo como trascendental metafísico, aunque con reservas²⁶. A éste último lo llama relativo, de acuerdo con la mencionada tradición, como a la verdad y al bien. Pero no admite lo bello como trascendental antropológico, porque la belleza humana para Polo es del orden de la esencia humana²⁷, no del acto de ser. En cualquier caso, el intelecto agente no se reduce a la belleza.

Por lo que se refiere a la *estructura* del presente estudio, se divide en tres partes. La parte I constituye un repaso de la historia del pensamiento occidental desde la propuesta poliana, midiendo desde este punto de vista el alcance de las tesis de los diversos filósofos relevantes sobre el intelecto agente. La parte II se ciñe a la distinción y relación entre esta

¹⁹ Con sus propias palabras: “Como el acto de ser humano se distingue del acto de ser del universo, es menester admitir transcendentales que no sean metafísicos, sino precisamente antropológicos”. *Antropología*, I, 26.

²⁰ Para ilustrarlo, acudamos a este pasaje de Polo: “Si la verdad es trascendental, la intelección también tiene que serlo, puesto que la verdad está en la mente. Por consiguiente, como trascendental la intelección es más radical que la verdad; radicalmente la intelección es un sentido del acto de ser, por completo distinto del ente con el que se dice que el juicio se adecua: es el acto de ser como persona. El acto de ser personal también es trascendental”. *Antropología*, I, 56.

²¹ Véase, por ejemplo, el siguiente pasaje poliano: “Si el bien es trascendental también deberá serlo la referencia al bien. Esto significa que en la línea de la consideración radical de la voluntad, se encuentra otro trascendental, que suelo llamar *amar donal*, el cual también es trascendental y se convierte con la persona”. *Antropología*, I, 56.

²² Cfr. *Antropología*, I, 57-58.

²³ Cfr. *Ibid.*, I, 60-63.

²⁴ Cfr. *Ibid.*

²⁵ Cfr. *Ibid.*

²⁶ Tesis que se puede apreciar en el siguiente texto: “El primer trascendental en el orden creado es el acto de ser, por lo que también hay que hablar de otros transcendentales metafísicos creados, a saber, la verdad y el bien (y la belleza)”. *Ibid.*, 76.

²⁷ Cfr. *Antropología*, II, 17.

cima del conocimiento humano y las otras instancias cognoscitivas humanas (adquiridas e innatas). La parte III, la más neurálgica y en función de la cual se han escrito las demás, estudia el carácter trascendental del entendimiento agente, esto es, el ser un *radical* de la persona humana, a la par que su conversión con los demás trascendentales personales y su búsqueda de tema transcendente.

Para finalizar, quiero expresar mi agradecimiento a Leonardo Polo por su magisterio, que he tenido la suerte de seguir personalmente durante varios años. Asimismo, por sus escritos, en especial su última publicación, la *Antropología trascendental*, donde aborda la investigación del entendimiento agente como conocer personal. Al Prof. Ángel Luis González agradezco la custodia, paulatina publicación de los escritos polianos²⁸ —la mayor parte todavía inéditos—, el constante impulso de los estudios en este orden²⁹, así como la lectura del presente escrito y las sugerencias pertinentes. A Salvador Piá agradezco su libro *El hombre como ser dual*³⁰, donde se estudia de modo sistemático el intelecto agente como miembro de una de las dualidades radicales de la persona humana, precisamente como miembro inferior de la dualidad superior.

²⁸ Hasta la fecha contamos con el siguiente número de publicaciones de Leonardo Polo: 18 libros (más la *Antropología trascendental* II, actualmente en prensa), 2 cuadernos, 46 artículos, 8 opúsculos, 7 prólogos, 2 entrevistas y 1 discurso.

²⁹ Fruto de ello, hasta el momento, tenemos las siguientes cifras de publicaciones escritas por parte de diversos autores sobre la obra filosófica de Leonardo Polo: 22 libros, más de 100 artículos, además de 13 libros de inspiración poliana. A ello obedece, asimismo, la revista anual *Studia Poliana*, cuyo nº 5 acaba de salir a la luz, los congresos realizados sobre su pensamiento y las tesis doctorales que, sobre algún aspecto de su doctrina, comienzan a representar ya un número no pequeño.

³⁰ Cfr. PIÁ, S., *El hombre como ser dual. Estudio de las dualidades radicales según la Antropología trascendental de Leonardo Polo*, Eunsa, Pamplona, 2001. Una nota bibliográfica de esa obra se puede encontrar en *Studia Poliana*, 2002 (4), 181-208.





I

LA HEURÍSTICA DE POLO SOBRE EL TRATAMIENTO HISTÓRICO-FILOSÓFICO DE LA NOCIÓN DE ENTENDIMIENTO AGENTE

Leonardo Polo distingue, al menos, estas cuatro fases en la historia de la filosofía occidental por lo que al tratamiento del entendimiento agente se refiere: a) el hallazgo aristotélico del entendimiento agente, que es fuente de inspiración para él; b) las hipótesis neoplatónicas, árabes y judías que son para Leonardo Polo tema de revisión crítica; c) la interpretación medieval, especialmente la tomista, que constituye para Polo materia de examen, de reconocimiento respecto de algunos de sus grandes logros, y de prolongación temática; d) la pérdida moderna de esta noción, que es motivo para Leonardo Polo de denuncia y de intento de rectificación.

Si bien en Polo la inspiración en la investigación del intelecto agente es netamente aristotélica, el alcance de esta noción en su tratamiento desborda no sólo el planteamiento del estagirita, sino también el de sus comentadores medievales, renacentistas y recientes.

1. La inspiración aristotélica

Si, como Leonardo Polo confiesa, todos sus cursos filosóficos son de inspiración aristotélica, no podía ser de otro modo tratándose de este tema, dado que, si para Aristóteles la *teoría* (de *zeorein*, contemplar, ver) es la forma más alta de vida¹, la instancia que permite la forma más alta de vida humana es precisamente el *intelecto agente*, descubrimiento netamente aristotélico. En efecto, como es sabido, el estagirita desveló en el hombre la existencia de un conocer en acto, al cual denominó *entendimiento agente*, cuya misión –según él– era la de activar al entendimiento llamado *paciente* suministrándole las especies inteligibles.

Vayamos al texto central de Aristóteles. Las palabras del estagirita en el *De Anima* exponen que “puesto que en la naturaleza toda existe por una parte un principio que es como la materia para cada género de entes

¹ ARISTÓTELES, *E.N.*, l. X, cap. 7 (BK 1178 a 6-7).

—y éste es el que está en potencia respecto de todas las cosas—, y por otra parte existe un principio causal y activo que las produce todas —como el arte por referencia a la materia—, es necesario que en el alma también se den estas distinciones. De hecho, existe, por una parte, el intelecto capaz de hacerse todas las cosas, por otra, el intelecto capaz de hacerlas todas, semejante a la luz (...). Y este intelecto es separado, sin mezcla, impasible, en acto por esencia (...). El agente es superior al paciente (...). Y porque es separado es por lo que sólo es propiamente inmortal y eterno... impasible”². En el libro *Acerca de la generación de los animales* añade que “el intelecto viene de fuera y sólo él es divino, porque una actividad corporal no tiene nada en común con su actividad”³. Hasta aquí la concisión y síntesis a la que nos tiene acostumbrados Aristóteles.

Polo observa que para Aristóteles el entendimiento agente está totalmente separado. Aprecia asimismo que para el Filósofo el entendimiento agente viene de fuera, es decir, que no pertenece al ámbito de la naturaleza⁴, lo cual denota su nobleza. Señala también que para el estagirita es lo verdaderamente inmortal en nosotros⁵. Y recuerda que la tradición aristotélica se ha limitado casi exclusivamente al papel abstractivo que Aristóteles le adjudicó al intelecto en acto⁶. Pero Polo añade varios asuntos novedosos sobre la formulación aristotélica: que la separación no debe entenderse sólo como separación del cuerpo, sino también como separación de todos los inteligibles⁷. Advierte también, como observó asimismo Tomás de Aquino, que el entendimiento agente viene de Dios.

² ARISTÓTELES, *De An.*, l. III, cap. 5 (BK 430 a 10-25).

³ ARISTÓTELES, *De gen. an.*, l. II, cap. 3 (BK 736 b 27).

⁴ “La sensibilidad humana no es una sensibilidad puramente animal precisamente porque está presidida por algo que es espiritual, es inmaterial, no pertenece exactamente a la naturaleza de un ser viviente animado, sino que viene de más allá, incide desde fuera: Aristóteles lo plantea así cuando dice que el intelecto agente viene de fuera. Realmente, prescindiendo un poco de la teología astral de Aristóteles, si se toma el planteamiento, las razones por las que Aristóteles se lo representa así, llega uno a la misma conclusión: que el hombre no es un ser meramente natural, sino que hay algo más que lo animado”. *La libertad*, I, 19.

⁵ “El alma humana es inmortal (Aristóteles no está seguro de esto último; para él lo inmortal es el intelecto agente, que no es exactamente lo mismo que el alma. Además, para Aristóteles lo físico y lo anímico son solo un «sector» del universo)”. *Curso de teoría*, II, 3ª ed., 133. “En el pensamiento de Aristóteles, la *psicología*, la consideración de lo animal (“zoe”) es también algo intermedio, pero no al modo platónico, sino en un contexto más científico. Tampoco en Aristóteles “lo psíquico” se constituye con una pretensión de hegemonía (que, aunque parezca paradójico, es afín a su carácter de punto de vista). Lo hegemónico en Aristóteles no es un punto de vista, sino lo que llama *entendimiento agente*”. *Psicología*, A, 4.

⁶ “Si eleváramos lo físico a inteligible en acto, lo transformaríamos en objeto y tendríamos un objeto intencional. Pero habríamos perdido a lo inteligible en potencia antes de hacerse inteligible en acto, antes de ser elevado a la condición de inteligible en acto, cosa que, según Aristóteles, corresponde al intelecto agente”. *C. racional, pro manuscrito*, 75.

⁷ “Según Aristóteles, el intelecto está enteramente separado. Estar separado de todo significa distinguirse de lo inteligido. En tanto que el *intellectus ut actus* puede ser en cierto modo todas

Leonardo Polo repara asimismo en que no se trata de que el intelecto agente sea inmortal. Eso es poco, porque inmortal es el alma humana, la inteligencia y la voluntad. Pero la persona no se reduce al alma y a sus potencias. Prefiere señalar que la persona es *eternizable*. En efecto, demostrada la inmaterialidad de las dos potencias superiores del alma humana (entendimiento y voluntad), se puede afirmar únicamente la inmortalidad del alma humana. Sin embargo, inmortalidad no es directamente equivalente a eternidad. El alma humana no es eterna. Sólo Dios es eterno, o mejor, la eternidad es el ser divino. Por eso, si el destino de la persona humana tras la presente situación es coexistir con Dios, la persona humana se puede describir como *eternizable*.

Polo agrega asimismo sobre Aristóteles cómo conocemos al entendimiento agente: se trata del hábito de sabiduría⁸. Arroja luz no sólo sobre la distinción entre el conocer del intelecto agente y el de lo inferior, por ejemplo, el de la inteligencia (razón o entendimiento posible), sino también sobre la unión entre ambas instancias cognoscitivas⁹. Consta que el papel del intelecto en acto es mucho más amplio que esa mera función abstractiva que de ordinario se le asigna, pues tal conocer activo se puede considerar como la razón de toda activación cognoscitiva posterior. Pero la rectificación poliana de mayor enjundia al legado aristotélico consiste en la elevación del intelecto agente a nivel de acto de ser personal humano. Además, tal “rectificación de la noción aristotélica de intelecto agente y la propuesta según la cual los hábitos intelectuales son actos superiores a las operaciones, aportan indicaciones acerca del ser y la esencia del hombre”¹⁰.

las cosas, las “hace” inteligibles; por eso Aristóteles habla de *noûs poietikós*... El *intellectus ut co-actus* se distingue *a priori* de lo conocido. Si no fuera distinto, no se conocería nada, porque al intelecto le faltaría lo más característico, es decir, la *transparencia*: la luz intrínsecamente atravesada de luz. Es preciso distinguir lo inteligido en acto y el intelecto como acto, pues lo primero es imposible sin lo segundo. Ahora bien, si el *intellectus ut co-actus* no se distingue de lo inteligido en acto, se oscurecería, perdería su interna diafanidad, desde la cual puede serlo todo al dar lugar a la iluminación de ello. Según la libertad, el intelecto se distingue radicalmente de lo inteligido. Sólo así es posible la verdad trascendental. El intelecto es trascendental y, correlativamente, también lo es la verdad; si el intelecto no fuera trascendental, la verdad tampoco lo sería”. *Antropología*, I, 119.

⁸ Cfr. para este extremo mi artículo: “El hábito de sabiduría según Leonardo Polo”, *Studia Poliana*, 2001 (3), 73-102.

⁹ Según Polo, “Aristóteles no desconoce la búsqueda intelectual, pues define la filosofía primera como la ciencia que se busca; sin embargo, no estudia la dependencia de la intelección que encuentra respecto de la intelección que busca. Según mi propuesta, esa dependencia estriba en una supresión: si se encuentra, no se busca. Por ser una distinción y no una diferencia, esa supresión no es excluyente, sino distributiva, y se puede expresar así: en tanto que se busca no se encuentra y en tanto que se encuentra no se busca. El buscar y el encontrar son compatibles si el buscar se describe como intelección personal y el encontrar como intelección esencial; y si el encontrar depende del buscar según lo que he llamado supresión”. *Antropología*, II, 62.

¹⁰ *Curso de teoría*, IV/2, 130.

Como es sabido, la abstracción es la primera operación intelectual, o como Polo la llama, la *operación preliminar*. Pero antes de la abstracción se necesita de un requisito previo: las llamadas *especies* de la sensibilidad intermedia: “Ha de tenerse en cuenta que se precisa un añadido previo para que las operaciones se añadan a la potencia intelectual. En la tradición dicho añadido recibe el nombre de especie impresa intelectual. La especie impresa no se debe a la potencia sino que, en el planteamiento de Aristóteles, se atribuye al llamado intelecto agente en tanto que ilumina los objetos de la fantasía. Por tanto, es clara la asimilación del intelecto a la luz. Por eso, la filosofía tradicional también denomina al intelecto agente *lumen intellectus*”¹¹. Pero, ¿se explica de modo suficiente al intelecto agente con el recurso al requisito de abstraer de las especies?, ¿acaso el intelecto agente se limita a suministrar las especies a la inteligencia?¹²

Si el papel del intelecto agente fuera exclusivamente abstractivo, “se podría objetar que el acto cognoscitivo superior no tiene tema propio, sino que sólo es un acto coadyuvante de los actos inferiores, que serían los temáticos... Si se entiende así, el acto intelectual superior se reduce al intelecto agente tal como Aristóteles lo formula. En rigor, el intelecto agente aristotélico es la instancia en virtud de la cual se aporta lo requerido para el ejercicio de los actos cognoscitivos propiamente temáticos, sin que él lo sea (por ejemplo, iluminar el fantasma no es el conocimiento temático de lo iluminado, el cual corresponde a la operación de abstraer, ayudada por la iluminación del fantasma, que es su especie impresa)”¹³. Pero si se amplía la investigación sobre el intelecto agente,

¹¹ *Antropología*, I, 153. Y en otro lugar: “En Aristóteles el intelecto agente es iluminante sólo de los fantasmas; está proporcionando especies impresas a la inteligencia. Es una pieza teórica con la cual Aristóteles explica el paso de lo sensible a lo inteligible ya que la inteligencia no puede ser inmutada por lo corpóreo, puesto que es incorpórea; no hay especies impresas directamente provenientes de las facultades orgánicas, puesto que la inteligencia es incorpórea. Entonces habrá algo de orden intelectual que se encargue de elevar, de hacer inteligibles las imágenes, los fantasmas; eso es el intelecto agente en Aristóteles, el que suministra las especies impresas a la inteligencia y de este modo la inteligencia puede pasar al acto, ejercer sus operaciones”, *La libertad*, I, 89.

¹² La tradición aristotélica entiende no pocas veces la abstracción como una *producción* de especies para la inteligencia, asunto que también Polo critica en varias obras: “La presencia como diferencia pura con el ser principal veda la deducción de la esencia pensada a partir del ser. Por lo mismo, abre paso al tema del intelecto agente; pero también por lo mismo, la interpretación causalista del entendimiento agente es inaceptable”. *El acceso*, 212-213. “El carácter productor del intelecto hay que entenderlo en términos teóricos, es decir, como iluminación o constitución del inteligible en acto. Así pues, también cabe decir que en Aristóteles está presente claramente la producción, pero, asimismo, es claro que en Aristóteles la producción está pensada en un nivel teórico”. *Nominalismo*, 150. *Iluminar* en teoría del conocimiento es *conocer*, hacer inteligibles en acto los objetos conocidos por la sensibilidad intermedia. Si esa tarea pertenece, según POLO, directa o indirectamente al intelecto agente se estudiará en su momento.

¹³ *Antropología*, I, 224-225.

se podrá saber cuál es su tema. Pero como ese tema —como se verá— no está enteramente conocido, se captará que el intelecto agente está llamado a conocer enteramente su tema. Pero al conocer así al intelecto agente, se podrá desentrañar el carácter *futurizante* de éste, es decir, que está hecho para conocer con plenitud lo que todavía no conoce de modo completo.

Para Aristóteles y también para la tradición aristotélica posterior, el entendimiento agente se limita a iluminar los objetos de la fantasía, siendo él mismo inconsciente¹⁴. Para Polo, en cambio, el entendimiento agente no es sólo quien da razón en última instancia de la iluminación de los fantasmas, sino también de toda activación cognoscitiva humana posterior. En efecto, de él dependerá, por una parte, la activación de los actos u operaciones inmanentes de la inteligencia. Y, por otra, la activación de los hábitos adquiridos: “Si los hábitos son... actos y correlativamente perfecciones de la facultad, entonces los hábitos tienen que ser iluminaciones de las operaciones por el intelecto agente cuando se trata de hábitos intelectuales... De ahí derivan los hábitos, y no causalmente, sino de acuerdo con la índole del intelecto. El intelecto es la luz, y esto no es metafórico porque el intelecto es más luz que la luz física”¹⁵. Polo implica, pues, a los actos y a los hábitos adquiridos en la acción iluminante del intelecto agente. Veremos en su momento que los hábitos innatos, que los hay y así los admite la tradición tomista¹⁶, también están

¹⁴ Polo lo recuerda desde su primera obra: “En la filosofía tradicional... el intelecto agente es interpretado, a su vez, como fundamento subjetivo inconsciente del conocimiento humano”. *El ser*, I, 1ª ed., 24, nota 7; 2ª ed. 26, nota 7.

¹⁵ *La libertad*, I, 89. Y en otra parte añade: “El intelecto agente es más de lo que dice Aristóteles (no es lo que dice Aristóteles), quien no ha visto su valor iluminante de actos y, por tanto, no lo ha puesto en relación con el conocimiento habitual. Y como estimo que hay que hacerlo, lo formulo axiomáticamente: el conocimiento habitual es debido al intelecto agente. El axioma de los hábitos dice que la inteligencia es susceptible de hábitos; ahora se añade: los hábitos son posibles por el intelecto agente. Así se completa la formulación del axioma. Pero la segunda parte de la formulación no es aristotélica... Por consiguiente, ha de iluminar a la presencia mental (la operación inmanente) en su ocultamiento (porque ella no se presenta a sí misma, sino al objeto conocido). No por eso se eliminan los actos de la inteligencia ni son substituidos por el sujeto. El sujeto comparece en el momento justo y como tiene que comparecer, es decir, sin eliminar la operación intelectual ni los hábitos; al revés, justificando los hábitos. Además, en este planteamiento el intelecto agente deja de ser una mera pieza teórica colocada en el inicio de la actividad de la inteligencia y se entiende como la unidad del *esse hominis* en orden al crecimiento intelectual”. *Curso de teoría*, III, 2ª ed., 12.

¹⁶ Que el conocimiento del alma de sí misma (equivalente del *hábito de sabiduría*) es innato lo afirma TOMÁS DE AQUINO en: *De Ver.*, q. 10, a. 8, ad 1; *S. C. Gentes*, I ps., cap. 11, n. 5; *S. Theol.*, II-II ps., q. 4, a. 8, ad 3. Que el *intellectus* o *hábito de los primeros principios* es innato, lo sostiene en: *In II Sent.*, d. 24, q. 2, a. 3, co; *In II Sent.*, d. 33, q. 3, a. 4 d, co; *In III Sent.*, d. 23, q. 3, a. 2, ad 1; *In Boet. De Trin.*, 1, 1,1, co, 3; *S. Theol.*, I ps., q. 79, a. 12, co; *Ibid.*, I-II ps., q. 17, a. 6, co. Que el *hábito de la sindéresis* es innato lo mantiene en: *In II Sent.*, d. 24, q. 2, a. 3, co. Cfr. asimismo respecto de este último hábito: *In II Sent.*, d. 24, q. 2, a. 3, ad 5; *In III Sent.*, d. 23, q. 3, a. 2, ad 1; *S. Theol.*, I ps., q. 24, q. 2, a. 3, ad 5.

implicados para Polo en dicha iluminación. En rigor, si el intelecto agente es la fuente de todo el conocer humano, nada, salvo lo que es incognoscible¹⁷ se debe retrotraer a su mirada.

Además, –como se ha indicado– desde la antropología, lo que añade Polo al intelecto agente aristotélico es su personalización, es decir, su elevación a nivel de acto de ser personal, pues la precedente objeción de que el intelecto agente sea una mera hipótesis explicativa para dar razón de la abstracción “no es aceptable, tanto porque el intelecto agente no es personal –ya que el estagirita desconoce el carácter personal del hombre– como porque de ese modo no se atiende a la ampliación de los trascendentales”¹⁸. El carácter personal del hombre es –según Polo– un descubrimiento netamente cristiano¹⁹. Por lo demás, los trascendentales, como se verá, son esos radicales humanos que conforman el núcleo personal humano.

En consecuencia con el emplazamiento del intelecto agente en el plano personal, la clave de la propuesta poliana estriba en la equivalencia o conversión del entendimiento agente con el acto de ser de la persona humana: “Lo que Aristóteles llama intelecto agente, en rigor no es intelecto agente, sino que es otro trascendental personal: es la luz, la luz que la persona misma es. El intelecto agente es la luz radical... Lo que Aristóteles llama intelecto agente hay que reducirlo o llevarlo a la persona. El intelecto agente es la iluminación... Es el acto radical; el acto más radical de los actos intelectuales, el acto intelectual puro, digámoslo así. Está en el orden personal, podríamos decir. Es la consideración del *esse* humano

¹⁷ De la iluminación del intelecto agente sólo se retrotrae el *mal* (físico o dolor, moral y personal), porque es incognoscible. En cuanto al *dolor*, “el intelecto agente no ilumina el dolor, que está ahí, al pensar, indescifrado, como una extraña excepción a la claridad ideal. No es que el contenido del dolor no exista sin más, sino que queda, sin remedio, fuera del ámbito de lo ideal. Tenemos conciencia del dolor como de una acometida; por tanto, no poseemos el dolor *en* la conciencia: *ahí*, en el lugar del objeto, el dolor es indescifrado, no sabemos qué significa. Una grieta del pensar es ocupada por lo que llamamos dolor. Por eso duele, se sufre”. *La persona humana*, 208. En cuanto al *mal*: “El intelecto agente no ilumina el mal: el mal está ahí en tanto que indescifrado, como una excepción a la claridad mental. No es que el mal no exista sin más, como la nada, sino que, incluso dentro del hombre, le es extraño y permanece impenetrable. Por decirlo así, el mal es una grieta para la intelección; pero, a la vez, esa grieta no está vacía, sino que es ocupada por el mal”. *La voluntad*, II, 54.

¹⁸ *Antropología*, I, 225. Precedentemente había escrito: “Si el intelecto agente es una pieza teórica para explicar la formación de la especie impresa de la inteligencia, a partir de la cual la inteligencia funciona por su cuenta, y no acompañada por la unidad del intelecto agente, condición de su crecimiento, la noción de hábito que propongo se ha de descartar. Y al revés: si el intelecto agente no es una sustancia ni una facultad, sino que está en el orden del *esse hominis*, no se limita a poner en marcha a la inteligencia proporcionándole especies impresas, sino que también ilumina operaciones y, por tanto, está constantemente unido a la inteligencia y de él depende su prosecución operativa”. *Curso de teoría*, III, 2ª ed., 20.

¹⁹ Cfr. “La originalidad de la concepción cristiana de la existencia”, en *Sobre la existencia*, 247 ss.

en cuanto intelección, en cuanto acto intelectual... Es el acto que nos permite conocer; el acto desde el cual conocemos; desde el cual tenemos operaciones y hábitos”²⁰. De otro modo, la índole del *actus essendi* humano es ser cognoscente.

2. Revisión poliana de la interpretación neoplatónica, árabe y judía del intelecto agente

Durante toda la Edad Media, habitualmente se interpretó el intelecto agente aristotélico reduciéndolo a su papel abstractivo. Pero desde una teoría del conocimiento de corte axiomático, como la que Polo propone²¹, se añade a tal interpretación tradicional el cambio de estatuto del entendimiento agente, pues de mera hipótesis explicativa del paso de lo sensible a lo intelectual, viene a entenderse el intelecto agente como el acto cognoscitivo primordial.

En efecto, “si el intelecto agente es una hipótesis, es mejor no darle cabida en teoría del conocimiento. Sin duda es un problema el paso de lo corpóreo a lo incorpóreo. La inteligencia es una facultad: necesita especie impresa y ésta no puede serle dada por lo corpóreo, porque lo incorpóreo no puede ser inmutado por lo corpóreo. Así pues, se inventa la noción de intelecto agente: hace falta una iluminación que haga inteligible en acto a lo sensible, pues sólo eso puede ser comunicado a la inteligencia como especie impresa. Pero después de eso, ¿qué? El intelecto agente no es estudiado en cuanto tal. Ciertamente Aristóteles es el inventor de la noción; pero si se atiende a lo que dice, cabe admitirlo o no admitirlo. Es una hipótesis explicativa *ad hoc*, en la que no se profundiza. En rigor, el intelecto agente queda sin conocer. Configurar una noción de acuerdo con las condiciones de un problema no es válido en teoría del conocimiento como teoría de actos, porque los actos no son explicaciones *ad hoc*: ningún acto es una hipótesis. Para superar su estatuto de hipótesis explicativa, se dice que el intelecto agente no es sólo el acto de

²⁰ *Antropología*, M, lec. 12, 9. Antes ya había escrito: “Sólo el ser conoce el ser: por eso conviene poner el intelecto agente en el orden del *esse hominis*”. *Curso de teoría*, III, 2ª ed. 17. La tesis de que sólo el ser conoce al ser se encuentra también en HAYA, F., *Tomás de Aquino ante la crítica. La articulación trascendental de conocimiento y ser*, Eunsá, Pamplona, 1992. Con todo, esa tesis requiere, a mi juicio, la siguiente precisión: sólo el ser cognoscente conoce el ser, tanto al ser no cognoscente como a los cognoscentes. Y todavía caben añadidos del siguiente estilo: los seres cognoscentes superiores conocen a los inferiores; sólo un ser cognoscente superior conoce enteramente al ser no cognoscente y a los seres cognoscentes inferiores.

²¹ Cfr. *Curso de teoría*, vols. I-V. Presento ordenadamente el elenco de los axiomas centrales y de los laterales en la Introducción de mi *Curso Breve de Teoría del Conocimiento*, Universidad de La Sabana, Bogotá, 1998.

los inteligibles en acto, sino lo primordial en el orden de los actos intelectuales²², en rigor, de todo el conocer humano.

Verdaderamente era un problema intrincado en la antigüedad clásica y en la Edad Media el paso de lo sensible a lo inteligible en el conocimiento humano. Testigos de esta dificultad fueron los siguientes pensadores que se pueden agrupar en estas dos propuestas de solución, cada una de las cuales admite, como se puede apreciar, muchas variantes:

1) Que el intelecto agente sea extrínseco al hombre y nos ilumine. Esta hipótesis ha contado históricamente con muchas variantes, como se ejemplificará a continuación, pero todas ellas admiten explícita o implícitamente que nuestro conocimiento sea pasivo, es decir, que el conocer humano no sea acto. Lo cual supone para Polo un intento de conculcar del axioma central de la teoría del conocimiento, el axioma A, que se formula de este modo: *el conocimiento es siempre activo*²³.

a) Alejandro de Afrodisia, quien asimiló el intelecto agente aristotélico a Dios, que sería quien iluminaría nuestro entendimiento posible. Esta propuesta no es aceptable, pues entre otras cosas considera que nuestro conocimiento es pasivo. De igual parecer fueron, siglos después, los árabes medievales Avempace, Abubacer, y Averroes, así como algunos cristianos tales como Domingo Gundisalvo, Siger de Brabante y los averroístas latinos del s. XIII.

b) Plotino, a quien siguió Temistio, quienes mantuvieron que el intelecto agente también es externo al hombre, y añadieron que, aunque no coincida con Dios, es asimilado al *Nous* del que deriva todo conocimiento por participación. Pero tampoco puede ser considerada como correcta esta explicación, porque admite asimismo la pasividad del conocimiento humano. De semejante parecer neoplatónico fueron los pensadores judíos medievales Isaac Israeli y Avicebrón.

c) Simplicio, quien sostuvo que, en cuanto que el intelecto agente es intuición intelectual, se identifica con las Ideas (influencia de Platón). Pero esto es imposible por la misma razón que lo señalado en los epígrafes anteriores.

d) Juan Filopón, quien identificó al intelecto agente con una supuesta alma única para toda la humanidad. No obstante, se trata de una afirmación no fácilmente sostenible, pues, aparte de la pasividad cognoscitiva que ello comporta, es claro que el conocer humano es propio de cada quién.

²² *Curso de teoría*, III, 2ª ed., 10-11.

²³ *Curso de teoría*, I, 3ª ed., 39.

e) Al-Kindi y Al-Farabí, para quienes el intelecto agente era “el último eslabón de las esferas celestes” que nos ilumina, tesis que debe considerarse errónea, por las mismas razones que las precedentes. Parecida era la opinión de Al-Gazzalí, quién tampoco lo identificaba con Dios, pues tras éste admitía al Logos Divino y tras él al Intelecto Agente separado. De igual parecer que los dos primeros pensadores árabes fue el filósofo judío medieval Maimónides.

f) Avicena, quien mantenía que recibimos la inteligibilidad de las inteligencias separadas (los ángeles); esta doctrina tampoco puede ser correcta, pues si fuera así no sería necesaria la dependencia entre el conocimiento de la mente humana y las potencias sensitivas, dependencia que es manifiesta a raíz de la abstracción.

g) Guillermo de Auvernia, Roger Bacon, Roger Marston, Roberto de Kilwardby, etc., pensadores cristianos del s. XIII que pensaban que el intelecto agente no es nada del alma humana, sino un principio extrínseco (algunos lo identificaban con Dios, otros no) que nos ilumina.

2) Que el intelecto agente, o aquello que hace sus veces, sea intrínseco al hombre. Este punto de vista también ha contado históricamente con varias opiniones:

a) Platón, para quien no haría falta ningún intelecto agente, pues sustituyó su papel por el de las ideas innatas. En efecto, para él las formas estarían impresas en el alma humana de modo innato. De ese modo no se requeriría una luz humana cognoscitiva, pues el conocer del hombre sería pasivo respecto de la luz que derraman los objetos conocidos. Pero esto es insostenible, porque carece de algún sentido no debería carecer de las especies de los sensibles propios, y es manifiesto que no las posee.

b) La tesis de Aristóteles, que ya se ha expuesto. A él siguieron en el esplendor de la escolástica Alberto Magno, Tomás de Aquino, Ramón Llull, etc., quienes admitían la existencia en nosotros de un entendimiento agente y otro posible. De ese modo en el alma se da algo que hace los inteligibles en potencia inteligibles en acto y algo que recibe las formas sensibles abstraídas de los sentidos. A lo primero se le denomina intelecto agente y a lo segundo posible. Esta propuesta ha sido relevante y seguramente la más acertada. Con todo, admite varios interrogantes: si el agente es una potencia o un acto; si es potencia del alma o es el acto de ésta, etc.

c) Alejandro de Hales, Juan de la Rochela, Mateo de Aquasparta, quienes, por aceptar el hilemorfismo universal, no entendían el intelecto agente humano separado de la materia, sino entrando en composición con ésta.

d) Pedro Hispano, san Buenaventura, Juan Peckham, para quienes el intelecto agente es intrínseco a cada hombre, pero es iluminado por Dios.

e) Roberto Grosseteste, Pedro Juan Olivi, Gonzalo de España, quienes reducían el intelecto agente a la inteligencia, es decir, negaban la distinción real entre el agente y el paciente en el hombre. Con ello se consideraría que es la misma alma la que causa las formas en sí misma. Sin embargo, dado que está en potencia respecto de ellas por no poseerlas, y dado que ningún agente obra si no está en acto, es manifiesto que no puede causarlas en sí misma porque no puede estar en potencia y en acto a la vez respecto de ellas.

Veamos seguidamente la interpretación poliana de las tesis que se han englobado en el primer grupo, es decir, las que admitían el intelecto agente como un principio cognoscitivo extrínseco al ser humano. Polo descubre una notoria afinidad en la concepción del intelecto agente de varias corrientes antiguas de filosofía: helenísticas, árabes y judías, pues, como es sabido, éstas entendían a Dios (o al Alma del mundo) como único principio, sustancia única, y lo hacían coincidir con el intelecto agente. “De esta manera, el hombre queda vinculado al cosmos –inteligible– sin resquicio alguno (la tesis de la unidad del intelecto separado es una exégesis de Aristóteles que se mueve en esta dirección; asimismo, las tesis centrales de la cosmología estoica, del neoplatonismo (...) y de la gnosis, prosiguen en la misma línea). Pero, entonces, la fe cristiana es simplemente desplazada o absorbida: no tiene sitio posible”²⁴. Como se puede apreciar, esta interpretación medieval conlleva un doble error: a) describir el intelecto agente como principio, con lo cual se le ontologiza, es decir, se le asemeja a los actos de ser principales de la realidad extramental; b) hacerlo coincidir con el ser divino, con lo cual se tienden a reducir los primeros principios reales a un único principio: el ser divino.

Sin embargo, en cuanto a lo primero, el intelecto agente no puede entenderse como un primer principio, puesto que los primeros principios son fundantes, y en la filosofía tradicional tal fundamentación se concibe como causa. Pero es claro que el conocer no causa nada, y menos aún causará la raíz de todo conocer: “El entendimiento agente no puede interpretarse como principio trascendental por las siguientes razones: 1º) Porque se confundiría con el ser... 2º) Porque la presencia mental (la operación inmanente de la inteligencia que al entender forma un objeto conocido) tiene carácter de exención (es decir, suple al ser real). Esto significa que la cuestión acerca de la causa de la actualidad del objeto (conocido) no ha lugar: el objeto no puede ser reducido al fundamento (principio real), al que su presencia (acto de conocer o presencia mental) suple”²⁵. En efecto, no tiene ningún sentido decir que la causa de que la

²⁴ *Psicología*, C, 35.

²⁵ *El acceso*, 316. Las explicaciones entre paréntesis son mías.

idea sea idea es el ser real. El ser real será, en todo caso, causa de que la idea se ajuste intencionalmente a lo real, pero no de que la idea pensada sea pensada, pues el ser real extramental no forma idea ninguna. El ser real no requiere formar ninguna idea porque ésta es formada por un acto que suple al ser real: el acto de conocer.

En cuanto a lo segundo, esto es, a asimilar el intelecto agente al conocer divino, es claro que con la recuperación de los libros aristotélicos por parte de los filósofos árabes del último periodo medieval, se pasó a una interpretación del entendimiento agente como *sustancia separada*. Al-Kindi y Al-Farabí sostuvieron esta opinión. Para ellos el entendimiento agente no sería nada personal en el hombre²⁶. Avicena también interpretó el intelecto agente aristotélico como separado y único para todos los hombres²⁷. Averroes, llamado por Tomás de Aquino *el Comentador*, sostuvo que el entendimiento agente era Dios, única luz para todo el género humano²⁸. Asimismo, Avempace identifica el intelecto agente con Dios²⁹.

Sin embargo, al estudiar Polo los axiomas de la metafísica, los primeros principios³⁰, descubrió que no existe un único primer principio: “El tema del entendimiento agente ha de responder a la necesidad de no confundir el carácter de *único* con el principio trascendental... El carácter de unicidad corresponde exclusivamente a la *presencia* mental (es decir, al acto de conocer como operación inmanente, porque siempre se piensa lo *uno*, ya que cada acto de conocer u operación inmanente sólo forma o presenta *un* objeto mental). La presencia mental es la diferencia pura con el ser. Esta diferencia implica que el principio trascendental *no es lo único. A esta diferencia obedece toda la investigación metafísica de la modernidad*”³¹. En efecto, si siempre se conoce lo uno (un objeto pensado), lo real no puede ser como lo pensado, esto es, de ningún modo puede ser único, puesto que no es de la índole de lo mental. Por tanto, debe

²⁶ Sobre este tema se puede consultar la reciente publicación de GUERRERO, R. R., “El intelecto agente en Al-Farabí. Un comentario a su epístola sobre el intelecto”, *Revista Española de Filosofía Medieval*, 2002 (9), 19-31.

²⁷ Cfr. *Libro de los teoremas*, I. Tomado de SARANYANA, J. I., *Historia de la Filosofía Medieval*, 164, nota 24. Cfr. asimismo: LOBATO, A., *Avicena y Santo Tomás. Teoría del conocimiento*, Edic. Estudios Filosóficos, Granada, 1956; CRUZ HERNÁNDEZ, M., “El entendimiento agente en Avicena”, *Revista Española de Filosofía Medieval*, 2002 (9), 11-17.

²⁸ Cfr. *Comentario al de Anima de Aristóteles*, I. III, 171, nota 36. Cfr. PUIG MONTADA, J., “Averroes y el entendimiento”, *Revista Española de Filosofía Medieval*, 9 (2002), 49-62.

²⁹ Cfr. El reciente trabajo de LOMBA, J., “El lugar del intelecto agente en el pensamiento de Avempace”, *Revista Española de Filosofía Medieval*, 2002 (9), 33-48.

³⁰ Cfr. *El ser; Nominalismo*, 171 ss; *Presente y futuro*, 182; “Libertas Transcendentalis”, *Anuario Filosófico*, 1993, (XXVI)/3, 709-710; *Curso de Teoría*, vol. I, 2ª ed., Eunsu, Pamplona, 1987, 10-11.

³¹ *El acceso*, 317-318. Lo escrito entre paréntesis es mío.

ser plural, es decir, tienen que existir varios principios reales, no uno sólo. De modo que hay que investigar los diversos actos reales. Además, si el conocer humano es activo, la pluralidad de actos de la realidad extramental no puede ser lo único activo.

El error árabe residía en el intento de dotar de excesiva nobleza al intelecto agente, pues se lo hacía coincidir con el intelecto divino, con una sustancia separada, o con un intermediario entre Dios y los hombres. “La cuestión se plantea en los siguientes términos –destaca Polo–: ¿la raíz del entendimiento humano es personal o el entendimiento se puede tomar como razón universal? Esta pregunta adquiere especial agudeza en la Edad Media cuando se recibe la interpretación árabe de Aristóteles. La pregunta es importante hasta tal punto que las soluciones que se dieron a ella son paralelas a las versiones de la acción que aparecen en la Edad Moderna. Lo que aparece en el Occidente cristiano medieval es la filosofía aristotélica interpretada por Avicena y Averroes. Un grupo de teólogos y de lógicos lanza la teoría del intelecto agente –el intelecto agente es la luz mental– único y separado. Un intelecto, cabe decir, de la humanidad (o para toda ella). Como es claro, esta tesis es una manera de hipostasiar el intelecto al margen de la persona. El intelecto agente único es sustancial, pero no es personal”³². Como se puede apreciar, para Polo la interpretación sustancialista del intelecto agente es coherente con su despersonalización. Con ello se percibe hasta qué punto sustancia y persona son realmente heterogéneas. Sustancia implica separación; persona, en cambio, apertura.

Con la interpretación árabe del intelecto agente se abrió campo un error de doble efecto: la despersonalización humana y la despersonalización divina, pues no alcanzar al entendimiento agente como luz personal humana conlleva inexorablemente no verlo como derivado de la luz personal divina, lo cual, evidentemente, implica admitir que Dios no sea persona, y correlativamente, que no lo sea el hombre. Pero si, por el contrario, el hombre y Dios son personas, no pueden serlo en solitario, puesto que una persona aislada es la negación de persona³³, pues persona significa apertura personal. Pero una apertura personal no abierta a una persona distinta carece de sentido. En efecto, la persona no es omnimoda apertura a la nada. Por ello, un conocimiento adecuado del intelecto agente es compatible con la revelación cristiana acerca de la pluralidad de personas humanas y divinas³⁴.

³² Sobre la existencia, 98. Cfr. mi escrito: “Personalización o despersonalización del intelecto agente”, *Studia Poliana*, 2003 (5), 147-165.

³³ “La soledad frustra la misma noción de persona”. *Introducción*, 228.

³⁴ Y al contrario, las religiones judía y musulmana no admiten la pluralidad de personas en Dios seguramente porque olvidan el carácter de *persona* de cada hombre.

Para Polo la raíz de la errónea interpretación impersonal del intelecto agente hay que buscarla en el Islam: "El origen de la tesis es árabe; otra cosa es la solución de Siger de Brabante y de los llamados averroístas latinos, que la introducen en Occidente. ¿Por qué un filósofo del Islam puede aceptar esta tesis? Porque el Islam mantiene una antropología que parte de una revelación sin elevación. Esto lleva consigo que el hombre es capaz de conocer solamente aquello que le es dado por una instancia cognoscitiva exterior a él. Cierta interpretación del iluminismo de san Agustín (la iluminación divina es el origen inmediato del conocimiento humano), sacándolo de contexto pretende mostrar su afinidad con esta tesis no personalista. En efecto, la teoría del intelecto agente único es la anulación de la persona. Si el intelecto agente no es la persona, la persona no es el cognoscente y, por tanto, el hombre, desde el punto de vista cognoscitivo, es un ser enteramente dependiente y, en definitiva, pasivo. Por eso, con el intelecto agente único se corresponde un intelecto pasivo (una mala versión árabe de la facultad intelectual)"³⁵. Esta facultad es la inteligencia como potencia, es decir, el intelecto posible. Sin embargo, la raíz de esa errónea interpretación del intelecto agente se remonta, por encima de la filosofía árabe medieval, al griego Alejandro de Afrodisia, tan sólo medio siglo posterior al estagirita. No obstante, fueron los árabes del último periodo medieval los que dotaron de celebridad a esta hipótesis.

Una religión revelada sin elevación puede ser, a mi juicio, una buena descripción del Islam, pues ello indica que el hombre no es divinizable, esto es, que no está diseñado para vivir vida divina en el futuro metahistórico, ni para participar de ella en la vida presente. Por eso el Islam prescinde de la gracia y de las virtudes sobrenaturales que elevan a la persona humana *in via*, es decir, se mantiene en un plano naturalista. Y también por eso la concepción que tiene de la vida de ultratumba es asimismo naturalista. Pero lo natural del hombre es inferior a lo personal, pues la distinción entre persona (cada quien) y naturaleza (lo común de los hombres de que cada uno dispone) debe mantenerse, a menos que se quiera negar la distinción real entre acto de ser y esencia en la criatura humana³⁶. A su vez, lo personal en cada quien es inferior a lo que se gana con la elevación sobrenatural. Con ello se comprende la reducción a la que la religión árabe somete, por una parte a la filosofía, y por otra al depósito de la revelación judeo-cristiana.

³⁵ *Sobre la existencia*, 99. El primer paréntesis es mío; el último, de Polo.

³⁶ Abundo en esta distinción real en mis libros *La persona humana*, vols. I-III, Universidad de La Sabana, Bogotá, 1988. El vol. I alumbra esa distinción con ocasión del repaso de la historia de la antropología que ahí se lleva a cabo. A la descripción de la *naturaleza* y *esencia* humanas responde el vol. II, mientras que a la exposición de la *persona* humana se dedica el vol. III.

La despersonalizante interpretación musulmana del intelecto agente no pasó desapercibida a los pensadores cristianos del s. XIII, en especial a san Alberto Magno, y su discípulo predilecto, Tomás de Aquino, que de modo intelectual combatieron denodadamente contra ella, pues no sólo carcomía las raíces de la antropología y de la teoría del conocimiento en su punto más álgido, sino que también minaba los cimientos de la ética y de la política. En efecto, si la persona es la raíz de la ética y de las acciones sociales, la negación de la persona y de su responsabilidad cognoscitiva llevaba a la falta de libertad y responsabilidad ético-sociales³⁷. De ese modo, se tendía a concebir a los hombres como marionetas sujetas al movimiento de una instancia ajena y extrínseca que obra independientemente de la voluntad humana. Por lo demás, esa tesis no sólo contrariaba la razón humana, sino que era abiertamente anticristiana, y por ello, estos doctores católicos, que, a diferencia de Averroes, no admitían la teoría de la doble verdad (una teológica y otra contraria filosófica), no podían aceptarla.

El averroísmo dejó también su huella en pensadores judíos como Maimónides, quien aceptó el pensamiento árabe del intelecto agente único. De este modo pensaba, además, que tras la muerte cada hombre se fundía con el intelecto agente divino como una gota en el océano³⁸. El averroísmo también influyó en la cristiandad del s. XIII en lo que vino a llamarse *averroísmo latino*, cuyo autor más representativo fue el ya mencionado Siger de Brabante. Polo recuerda que “los averroístas latinos dicen que la capacidad de entender forma parte de la constitución humana como facultad, pero el *noûs poietikós* es superior al hombre; por eso es único e impersonal. Hay algunas indicaciones de Aristóteles en este sentido: el intelecto agente viene de fuera, de arriba, incide en el alma, que es sublunar”³⁹. Como se ha aludido, Tomás de Aquino se enfrentó con ahínco a la rectificación de este error, pero, a pesar de su esfuerzo, su propuesta es en cierto modo discutible, porque, si bien lo concibe como intrínseco al hombre, con todo, lo entiende como una potencia o facultad del alma⁴⁰.

Para Leonardo Polo ambas tesis, la averroísta y la tomista, son rectificables. La averroísta porque confunde el intelecto agente humano con el intelecto divino; la tomista, porque confunde el intelecto agente humano con una potencia: “Los averroístas latinos sostenían que el intelecto

³⁷ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, S. C. *Gentes*, I. II, cap. 76, n. 20.

³⁸ Sobre la posición de dicho autor, consúltase el reciente escrito de ORTEGA MUÑOZ, J. F., “El entendimiento agente en Maimónides”, *Revista Española de Filosofía Medieval*, 2002 (9), 63-79.

³⁹ *Curso de teoría*, II, 3ª ed., 156.

⁴⁰ Cfr. *In II Sent.*, d. 17, q. 2, a. 1, co; *De Ver.*, q. 18, a. 8, ad 3; S. C. *Gentes*, I. II, cap. 76; *Com. Theol.*, I, 87 y 88; *De Spir. Creat.*, q. un, a. 11, ad 20; *De Vir.*, q. 1, a. 3, ad 5; *S. Theol.*, I, q. 79, a. 4.

agente es único para todos los hombres y, por tanto, que es distinto del alma. Según esto, es lo único inmortal... Si esto se toma como unidad, o sustancia única, participada por el alma (a la que en propio pertenece, a lo sumo, la potencia intelectual), la persona del hombre desaparece. Claro que, si el alma es sustancia y el intelecto agente viene de fuera, cabe alegar que es un accidente del alma (aunque sólo asimilable al hábito categorial). Los averroístas latinos pensaban en términos de doble verdad. Una cosa es la verdad filosófica y otra la verdad teológica (es otra verdad). Son dos verdades que no intentan armonizar. Ahora bien, decir que el intelecto agente es una facultad es una solución de compromiso (*ad hoc*) o una solución apresurada, porque una facultad no es un acto. O sustancia y, por tanto, intelecto separado y único para todos (lo que es incompatible con la persona), o facultad (lo cual es imposible). Parece un dilema insoluble⁴¹. Los dilemas deben ser solucionados por elevación, no optando por una de las dos propuestas que se balancean en el mismo plano horizontal. Pero para no quedarse con la reducción del intelecto agente a sustancia o a potencia, hay que descubrir si en la realidad creada existe algo más que sustancias o potencias.

En ese sentido Tomás de Aquino ofrece una buena guía de solución, pues por encima de las dualidades reales sustancia-accidentes y de acto-potencia descubrió la distinción real entre *actus essendi-essentia*. Para Polo “no hay tal dilema, porque el intelecto agente tampoco puede ser una sustancia sin convertirse en el dios de Aristóteles⁴². En cambio, se puede poner en el orden del *esse*, a partir de la distinción real entre esencia y ser: no es ni facultad ni sustancia, porque el *esse hominis* tampoco lo es... Si el intelecto agente está en el orden del *esse hominis* y admitimos la distinción real, el intelecto agente no puede ser más humano: pertenece al orden personal⁴³. Polo acostumbra a solucionar los problemas filosóficos por elevación (aunque sin abrir un proceso al infinito), y en este caso la elevación del intelecto agente al plano personal, además de ser coherente con el hallazgo aristotélico de la distinción real entre acto y potencia, y con el intento de prosecución tomista entre acto de ser y esencia, no puede ser más humana, digna, ennoblecedora.

Pero la propuesta poliana de personalizar el intelecto agente choca con la siguiente rémora para ser aceptada: si el *intellectus agens* es siempre en acto, ¿por qué no somos conscientes desde que existimos de que somos tal conocer? La respuesta poliana a este escollo defiende una tesis contraria a la hipótesis de la filosofía moderna, a saber, el conocimiento

⁴¹ *Curso de teoría*, III, 2ª ed., 12.

⁴² En nota Polo indica: “Para un filósofo del Islam, una iluminación absolutamente venida de lo alto y meramente recibida por el hombre no ofrece especiales inconvenientes, pero hace innecesaria la doble verdad. El Islam es el acatamiento de una revelación sin elevación”.

⁴³ *Curso de teoría*, III, 2ª ed., 12.

más alto en el hombre no es el consciente. No lo es a nivel sensible⁴⁴, ni tampoco a nivel intelectual⁴⁵. Pero si ello es verdadero, ¿cómo mantener la existencia del intelecto agente si no somos conscientes de él? La respuesta de Polo recuerda a Hegel: la filosofía siempre llega tarde. Es decir, la filosofía es la consideración consciente que tematiza los diversos niveles cognoscitivos y sus temas, pero antes tales niveles ya se han ejercido. Más aún, en el caso del intelecto agente no es que se haya ejercido, sino que se sea, y que sea raíz de todo otro conocer, también del consciente. Quien conoce, a fin de cuentas, es uno, la persona, no su vista, su imaginación, su razón, etc. Ser conscientes de que quien conoce es uno, es la conciencia de que uno es conocer, es decir, de que es intelecto agente. Pero esa conciencia no es el *intellectus agens*, sino algo menor a él, un hábito innato solidario al intelecto en acto llamado desde Aristóteles hábito de sabiduría.

Con todo, atendamos primero a la crítica poliana a la tesis averroísta, para ocuparnos en el próximo epígrafe de su rectificación a la posición tomista. Como se ha adelantado, la clave de la interpretación árabe cae en el *sustancialismo*, es decir, en el protagonismo de la sustancia que invade todo el campo filosófico. De ese modo si el intelecto agente se concibe como una sustancia, dado que lo propio de ella es el ser separada, es decir, el separarse para mantenerse, para ser subsistente, esto es, para no ser las demás sustancias, entonces el intelecto agente no podría ser más que único. Una posible crítica de lo que precede podría argüir que la sustancia está dotada de un accidente llamado relación que la hace ser abierta al resto de lo real. Sin embargo, por definición, ese accidente, y todos los demás, son inferiores a la sustancia. De modo que la apertura de la sustancia sería accidental para ella, secundaria. No obstante, no parece que la descripción del intelecto agente como separado para ser en cierto modo todas las cosas sea accidental para él.

En efecto, “si la separación del intelecto agente se entiende en los mismos términos que la separación sustancial, naturalmente el intelecto es una sustancia y si es una sustancia es único. Pero ésta es una mala interpretación de Aristóteles debida a no darse cuenta de que el criterio

⁴⁴ En efecto, el sensorio común o conciencia sensible es inferior al conocimiento de los sentidos internos superiores: imaginación, memoria y cogitativa.

⁴⁵ En el plano intelectual hay varios niveles de conciencia según Polo. Uno es el primer acto de la razón, precisamente aquél por el que notamos que el conocer es acto, operación inmanente. Niveles superiores de conciencia (aunque ninguno de ellos se reduce a ser conciencia) son los hábitos adquiridos, por medio de los cuales conocemos los actos u operaciones inmanentes de la inteligencia. Superior a éstos es el hábito innato de la *sindéresis*, por medio del cual somos conscientes de que tenemos dos potencias espirituales, la inteligencia y la voluntad. El último nivel de conciencia sería el hábito de sabiduría, por medio del cual conocemos el propio ser personal, uno de cuyos radicales es el intelecto agente. Por tanto, todo nivel de conciencia es inferior al intelecto agente.

de separación, en tanto que utilizado para hablar de la sustancia como sentido primario del ente, y en tanto que referido al intelecto, no es la misma noción, sino que implica dos tipos de separación. El intelecto no tiene que ser sustancia, pero sí tiene que ser todavía más separado que ella. El intelecto tiene que estar enteramente separado, es decir, separado de todo, absolutamente de todo, porque, si no, no puede llegar a serlo todo en acto. *Id quod competit omnia fieri*, aquello a lo que compete hacerse todo en acto, tiene que ser previamente, *a priori*, completamente separado. Una confusión, una previa identificación del intelecto con algo, lo aniquilaría⁴⁶. Para evitar la interpretación unitaria sustancial, Polo ha recuperado la distinción aristotélica entre *enérgeia* y *entelécheia*⁴⁷. La primera designa al acto según el conocer, la segunda, al acto sustancial. Aristóteles sólo atribuyó a Dios la *enérgeia*. También a las operaciones inmanentes del conocimiento humano. Y sólo ella hay que predicarla del intelecto agente.

Pero si, rectificando el planteamiento árabe medieval, se rechaza que el intelecto agente sea sustancia, y se sigue aceptando el modelo de las categorías, se puede pretender considerarlo como un accidente. Sin embargo, esta propuesta tampoco parece muy satisfactoria de entrada. Desde luego que unos accidentes son más relevantes que otros, y a alguno de ellos se les llama incluso propios, como, por ejemplo, el ser risible para el hombre. No obstante, ¿es acertado tomar al *intellectus agens* como un accidente del alma humana?, ¿qué implicaciones se derivan de esta consideración? Revisemos este extremo reparando en el examen poliano a la propuesta tomista.

3. Versión tomista del intelecto agente y prosecución poliana

Muchos e influyentes fueron los pensadores del s. XIII que atendieron al estudio del entendimiento agente, tales como san Buenaventura⁴⁸, Escoto, Eckhart, etc. Pero entre ellos destacan seguramente Alberto Magno⁴⁹, Ramón Llull y Tomás de Aquino⁵⁰.

⁴⁶ *Curso de teoría*, I, 2ª ed., 111.

⁴⁷ Cfr. su Prólogo al siguiente libro, fruto de una tesis doctoral que él dirigió: YEPES, R., *La doctrina del acto en Aristóteles*, Eunsa, Pamplona, 1993.

⁴⁸ Sobre la concepción bonaventuriana del intelecto agente, véase: MUÑIZ, V., "La iluminación y el entendimiento agente en san Buenaventura", *Revista Española de Filosofía Medieval*, 2002 (9), 81-90.

⁴⁹ Cfr. el reciente estudio de GARCÍA CUADRADO, J. A., "El estatuto del entendimiento agente en la obra de san Alberto Magno", *Revista Española de Filosofía Medieval*, 2002 (9), 91-103.

⁵⁰ Para el estudio del entendimiento en TOMÁS DE AQUINO, cfr. mis trabajos: "El lugar del entendimiento agente en la antropología de Tomás de Aquino", *Actes del Simposi Internacional*

Atendamos de entre tales pensadores la propuesta de los que, en mi opinión, más acertaron en el tratamiento del asunto. Ya hemos revisado más arriba los textos aristotélicos. Tengamos en cuenta ahora algunos pasajes de las obras de sus mejores comentadores medievales. San Alberto Magno, por ejemplo, escribió que “sin prejuicio me parece que el intelecto agente y el posible son dos potencias del alma, y que el alma está compuesta de “aquello por lo que es” y de “lo que es”, que es su composición esencial, de la cual fluye la segunda composición de las potencias del alma. Y de la parte “por lo que es” se causa el intelecto agente, de la parte de “lo que es” el intelecto posible”⁵¹. La distinción entre acto de ser y esencia –antes que tomista– fue albertina⁵², y es obvio que vincula el intelecto agente al acto de ser y el posible a la esencia. Sin embargo, admite a ambos como “potencias” del alma. En otra parte advierte que la misión del agente no es exclusivamente abstraer, sino también iluminar al posible: “Son dos las obras del agente, una de las cuales es abstraer las formas inteligibles, que no es otra cosa sino hacerlas simples y universales, y lo segundo es iluminar al intelecto posible, como la luz se refiere a lo diáfano, ya que es necesario que la especie universal, mientras que es universal, siempre esté en la luz del agente; y por eso, cuando se recibe en el intelecto posible, es necesario que se reciba en la luz del agente, y por eso es necesario que el posible sea iluminado con la luz del intelecto agente”⁵³. Y también en otra obra acepta que es papel propio del intelecto agente conocerse a sí mismo: “El intelecto agente es una cierta inteligencia (...), que entiende su esencia. (...) El intelecto agente entiende mejor su esencia que a los otros inteligibles”⁵⁴.

Ramón Llull, por poner otro ejemplo, fue más antiaverroísta incluso que Tomás de Aquino, y sostuvo que se debe admitir por experiencia que nuestro conocer está en nuestras manos, y por ello que el intelecto agente no puede ser extrínseco. Con todo, sigue entendiéndolo como “potencia” del alma: “No conviene que exista un único intelecto general, de modo que los hombres puedan entender por él las cosas generales, ya que Dios puede crear tal magna potestad, virtud, etc., de conocer por medio del intelecto de cada hombre... Pues si fuese así..., se seguiría mucha inconveniencia, como que el hombre siendo inteligente no entendiera, sino que

de *Filosofía de l'Edat Mitjana*, Vic-Gerona, 11-16-IV-1994, Patronat d'Estudis Osonencs, 1996, 412-418; “El entendimiento agente según Tomás de Aquino”, *Revista Española de Filosofía Medieval*, 2002 (9), 105-124.

⁵¹ *Quaestio de intellectu animae*, en *Opera Omnia*, vol. XXV/2, Monasterii Westfalorum in aedibus aschendorff, 1987, 269b 59-270a 6.

⁵² Cfr. ALARCÓN, E., “San Alberto Magno y la Epistola Alexandri de principio universi esse. Los orígenes históricos de la reducción al ser y el aristotelismo panteísta”, *Tópicos*, 1992 (3), 77-95.

⁵³ *De Anima*, l. III, tract. 2, cap. 19, 205 b 65-75.

⁵⁴ *Summa De Creaturis*, II ps., trac. I, *De Homine*, q. 55, a. 6.

el intelecto entendiera con el hombre como con un órgano... Por tanto, se sigue que tienes intelecto propio, propia voluntad, propia memoria, que son potencias de tu alma, que es una parte de ti mismo. Y de ellas usas libremente. Pero si se diese, como tú dices, eso que tú fueses instrumento del intelecto, y así (suciediera respecto) de la voluntad y la memoria, tu intelecto sería como el artífice que usa su instrumento según su libertad. Y tú no entenderías libremente..., lo cual es falso, y de esto tenemos experiencia”⁵⁵.

Tomás de Aquino también secundó a Aristóteles en la admisión de un intelecto en acto y otro en potencia en nosotros: “En toda naturaleza que está a veces en potencia y a veces en acto, conviene poner algo (...) que es en potencia (...) y algo que es como la causa agente y factiva (...). En el alma, según su parte intelectual, a veces está en potencia y a veces en acto. Por tanto, es necesario que haya en el alma intelectual estas diferencias: a saber, que sea uno el intelecto, en el que puedan hacerse todos los inteligibles, y éste es el intelecto posible (...) y que haya otro intelecto para que pueda hacer en acto a todos los inteligibles, que se llama intelecto agente”⁵⁶. Continuando a Aristóteles, su mejor comentador medieval formula la noción de intelecto agente como solución al problema del paso de lo sensible a lo intelectual.

Polo resume la tesis tomista de este modo: “He aquí una doble dificultad: 1) no se ve cómo pueda tener la inteligencia especies impresas, ya que la impresión implica organicidad; 2) lo inorgánico no puede ser inmutado por lo físico. La consideración de este doble problema es uno de los motivos que lleva a formular la noción de intelecto agente. «*Incorporeum non potest inmutari a corpore*» dice Tomás de Aquino. Si lo inorgánico no puede ser inmutado, si, además, se rechaza el innatismo”⁵⁷ (incompatible con el axioma F: *el objeto es intencional*), entonces aparece un problema, cuya solución es el intelecto agente”⁵⁸. De esa manera se acepta el intelecto agente como un requisito necesario, como una condición de posibilidad sin la cual no se puede explicar la activación de la inteligencia.

Se ha aludido a que en los textos tomistas el intelecto agente se tiende a interpretar como potencia, es decir, como *parte*, *algo* o *accidente* de la esencia del alma, como Tomás de Aquino escribe. Polo también repara

⁵⁵ LLULL, R., *Declaratio Raymundi, per modum dialogi edita contra aliquorum philosophorum et eorum sequacium opiniones erroneas et damnatas a venerabili Patre Domino Episcopo Parisiensi*, (también llamada *Liber contra errores Boetii et Sigerii*), Corpus Christianorum, Continuatio Medievalis, vol. LXXIX, cap. 32, Turnholt, Brepols, 1989, 298-300.

⁵⁶ *In De An.*, l. III, cap. 10, n 1.

⁵⁷ En la nota concreta: “Como es sabido, el innatismo de las ideas es admitido por filósofos antiguos tales como Platón y por modernos, tales como Descartes o Leibniz”.

⁵⁸ *Curso de teoría*, II, 3ª ed., 156.

en ello: “Tomás de Aquino, al tratar de dirimir las dificultades que conlleva la noción de intelecto agente único, entiende incluso al intelecto agente como una facultad del alma”⁵⁹. Pero Leonardo Polo no está de acuerdo con ese parecer, aunque comprende bien el motivo que qué le llevó a pensar así a Tomás de Aquino, que no fue otro que el rechazo de la opinión griega neoplatónica⁶⁰ y árabe al respecto⁶¹.

Desde una perspectiva ontológica, como la del Aquinate, si el intelecto agente se considera predicamental, puede serlo de doble modo, o como sustancia o como accidente. Las sustancias son compuestos hilemórficos de dos causas, la material y la formal, que nunca se pueden separar realmente de la eficiente y la final, sencillamente porque las causas reales lo son *ad invicem*. Por otra parte, si el intelecto agente es predicamental como accidente, se debe parecer a alguno de los descritos por Aristóteles. Sin embargo, el *intelectus agens* ni es, en rigor, una sustancia física, ni tampoco un accidente de ella, sencillamente porque no es físico. Además, por un lado, no se parece a las sustancias o a la concausalidad de ellas porque no causa nada.

En efecto, Polo considera que “si (el intelecto agente) no es principio transcendental (acto de ser real), habrá de entenderse como causa predicamental (alguna de la tetracausalidad física). Sin embargo, esta solución tampoco es satisfactoria: 1º Porque la presencia mental (la operación inmanente de la inteligencia) tiene carácter de exención (suple al ser extramental), y no puede ser referida a causa alguna (a ninguna de las cuatro). 2º Porque el intelecto agente sólo sería causa predicamental considerado en orden al fantasma (se podría comparar a la causa eficiente). Pero... de esta consideración prescindimos aquí (porque el conocer no causa nada). Por un lado, porque el carácter de exención de la presencia objetiva (se dice objetiva a la presencia u operación inmanente porque ésta forma el “objeto” pensado al presentarlo) no tolera ser referido a ningún principio ejecutivo –principio de acción– (la operación inmanente no es causada ni deriva de la realidad física, sino que procede del pensar), mientras que en orden al fantasma la iluminación del intelecto agente se tiene que interpretar, se quiera o no, como acción... 3º Porque el principio del conocimiento del ser como principio es el ser como principio (es decir, como decía Tomás de Aquino, el ser de lo real, no su verdad, es la causa de la verdad en la mente). El entendimiento agente no es, en modo alguno, una explicación de tal conocimiento (esto es, el in-

⁵⁹ *Antropología*, I, 156.

⁶⁰ En este contexto, cfr. mi trabajo “La crítica tomista a la interpretación griega y neoplatónica del intelecto agente”, en *Intelecto e imaginação na filosofia medieval*, Actas del XI Congresso Internacional de Filosofia Medieval, Porto, 26-31 de Agosto de 2002, en prensa.

⁶¹ Sobre ese punto, remito a mi trabajo “La crítica tomista a la interpretación árabe y judía del intelecto agente”, *Espiritu*, año LII, 2003(127), en prensa.

telecto agente no causa la verdad). Tampoco es una explicación de la objetividad (del conocer según “objeto” pensado). Ambas cosas están de más. Sin embargo, el entendimiento agente no está de más”⁶².

Tampoco se puede asimilar el intelecto agente a un accidente, porque (de modo similar a las operaciones inmanentes), en rigor, no es ni cantidad ni cualidad, ni relación, ni acción, ni pasión, ni lugar, ni posición, ni tiempo, ni hábito⁶³. No obstante, Polo advierte que también existe en el *corpus* tomista un descubrimiento de primera magnitud que permite redimir al intelecto agente de tan precario régimen ontológico: “si atendemos al poderoso esclarecimiento de Tomás de Aquino que se llama distinción real, el intelecto agente puede asimilarse al acto de ser. Desde luego, el intelecto agente no es una potencia formal. Este es uno de los motivos de la interpretación sustancialista, entre cuyos inconvenientes destaca la incompatibilidad con el alma de cada hombre (como sustancia, el intelecto agente es único). Pero si no hablamos de sustancia, sino de acto de ser, y lo distinguimos realmente de la esencia —el alma—, podemos aspirar a una interpretación no subjetivista de la persona humana”⁶⁴. La interpretación sustancialista tiende a ser subjetivista, porque al entender la persona como sustancia, dado que lo propio de las sustancias es separarse de las demás para subsistir, la persona así entendida sería explicable aisladamente, subsistentemente, lo cual es erróneo, pues, como se ha anotado más arriba, una persona sola no sólo es absurda sino imposible. En efecto, una persona es apertura personal. Por tanto, apertura a una persona distinta. Una persona no es una existencia, sino una *coexistencia*. A la par, su apertura coexistencial no puede ser única (la unicidad no es real, sino propia del objeto pensado), sino plural. Pero como lo real es jerárquico, las aperturas, si son reales, también deben distinguirse según un más y un menos.

Por lo demás, si para Tomás de Aquino el alma es la forma del cuerpo y el intelecto agente es algo del alma, según ese planteamiento se tiende a considerar como nuestra forma (*forma nobis*). Pero en ese caso es pensado como forma del cuerpo en un sentido distinto (*principio finito*) a como es principio de operaciones intelectuales (*principio infinito*). Polo recupera este último extremo: “En cuanto entra en escena el acto de ser, la actividad cognoscitiva se hace infinita. Añadamos que el acto de ser no es principio del acto de conocer como es principio del alma, de la esencia. La esencia del hombre es finita; la actividad de su inteligencia

⁶² *El acceso*, 316-317. Las explicaciones entre paréntesis son mías.

⁶³ Cfr. Mi libro *Conocer y amar. Estudio de los objetos y operaciones del entendimiento y de la voluntad según Tomás de Aquino*, Eunsa, 2ª ed., Pamplona, 2000, cap. II.

⁶⁴ *Curso de teoría*, I, 2ª ed., 234.

no es finita”⁶⁵. Obviamente, no se está hablando de una operatividad infinita en acto para la inteligencia, lo cual sería contradictorio, sino de que, con la asistencia del intelecto agente, la inteligencia es susceptible de ejercer una infinitud de operaciones, esto es, que carece de límite cognoscitivo.

En efecto, la inteligencia no comienza a conocer para luego parar definitivamente, sino para proseguir conociendo más. Si tuviera un límite, no comenzaría. Con todo, si el intelecto agente es forma de lo potencial, y se considera, a su vez, como una potencia, ello indica que será potencial respecto de lo activo en el alma. Pero si eso se admite, el intelecto agente no podrá formar parte de lo más activo en nosotros, de lo más personal. Entonces lo más activo en nosotros, el *acto de ser*, no sería cognoscitivo, no sería luz. Pero de no serlo, no se ve su distinción respecto del acto de ser del universo, y cabría preguntar que si ambos son *actos de ser*, en qué radica la distinción. A ello se podría responder que el acto de ser humano es coexistencial con el del universo, mientras que ese requisito no lo cumple el ser cósmico, pues es claro que éste sí se puede dar (y de hecho se ha dado durante bastantes millones de años) aislado del ser humano. De ese modo, el ser humano estaría hecho para abrirse al ser del mundo y ocuparse de aquél, pero entonces, ¿qué significaría tal apertura? Con otras palabras, ¿de qué sirve coexistir si la coexistencia no es cognoscitiva?

A Polo no le produce extrañeza que Aristóteles no comprendiese el intelecto agente como lo personal en el hombre, porque la persona es un descubrimiento netamente cristiano⁶⁶, pero seguramente sí se la produce el que Tomás de Aquino, que distingue claramente entre acto de ser y esencia, entre el *esse* y la *sustantia* (entendida ésta como lo potencial del *esse* en las sustancias intelectuales⁶⁷), e incluso entre persona y naturaleza, no haya sido más explícito al aplicar la distinción real al hombre. “No es de extrañar que Aristóteles sostenga que el intelecto agente no es temático. Primero, porque no estudia la persona, de manera que no puede equiparar el intelecto agente al intelecto personal. Segundo, porque es el descubridor de la *praxis teleia*, es decir, de las operaciones intelectuales, que son para él las propiamente temáticas. Tercero, porque el acto de ser

⁶⁵ *Curso de teoría*, I, 2ª ed., 235. Y en otro lugar: “En algún pasaje de la *Suma Teológica* de Tomás de Aquino, la intelección es colocada en el orden del ser. Con otras palabras, el ser no principia la intelección —que es infinita— del mismo modo que a la esencia, la cual es finita en la criatura. Por tanto, la intelección puede ser entendida como una continuación del ser”. *Antropología*, I, 156.

⁶⁶ Cfr. asimismo “Cristianismo y personalización” y “La radicalidad de la persona”, en *La persona humana*, 113 ss., y 141 ss., respectivamente.

⁶⁷ “In substantiis autem intellectualibus, ut ostensum est, actus est ipsum esse, ipsa autem substantia est sicut potentia”. TOMÁS DE AQUINO, *S. C. Gentes*, I, II, cap. 55, n. 4.

no es un descubrimiento suyo, ni consecuentemente la distinción real del ser con la esencia”⁶⁸.

Esa distinción es tomista, y “si esa distinción se descubre, se ha de admitir también la distinción del intelecto personal con la intelección esencial, esto es, la distinción de la luz trasparente que busca y las luces iluminantes que encuentran”⁶⁹. El intelecto agente es luz que busca, forma parte –según Polo– de la constitución del acto de ser personal, y tal luz se convierte con la apertura personal, esto es, con la libertad personal. Las instancias cognoscitivas inferiores a él son luces que encuentran, es decir, que su tema está alcanzado por ellas. Todas esas luces iluminantes forman parte de la esencia humana. “Así pues, –concluye Polo– la distinción entre la luz que busca y la que encuentra suscitando equivale a la distinción real entre la persona humana y su esencia”⁷⁰, claro está, desde el punto de vista del conocimiento.

Como es sabido, tras los vaivenes a que estuvo sometida la distinción real en la escolástica renacentista, ha sido empeño de algunos neotomistas tales como Gilson o Fabro la recuperación de ese hallazgo⁷¹. Para Polo, sin embargo, tal descubrimiento, suficientemente descrito en metafísica, no ha sido adecuadamente desentrañado en la antropología. Con esto se indica, de paso, que para Polo la antropología no se debe subsumir bajo la metafísica, pues no es ni metafísica ni una parte de ella, es decir, que ambas pertenecen a dos ámbitos metódicos (cognoscitivos) y temáticos (reales) distintos, y por tanto, jerárquicamente distintos, siendo el de la antropología superior al de la metafísica⁷², por la sencilla razón de que el ser que estudia la antropología es más que el ser de la metafísica, puesto que es un ser libre⁷³. Y no sólo libre, pues la libertad personal es apertura coexistente, de modo que donde hay libertad hay coexistencia. Además, una libertad que no tenga como norte la verdad es absurda, pues carece de sentido, de orientación. Por tanto, una libertad aislada del conocer personal no es personal. A su vez, una libertad que no sea amorosa no es personal, sino despersonalizante. De modo que lo que añade la antropología a la metafísica son los trascendentales personales: la coe-

⁶⁸ *Antropología*, II, 6.

⁶⁹ *Ibid.*

⁷⁰ *Antropología*, II, 62.

⁷¹ Cfr. GILSON, E., *El ser y la esencia*, Desclee de Brouwer, Buenos Aires, 1965; *El ser y los filósofos*, Eunsa, Pamplona, 1996; FABRO, C., *Dall'essere all'esistente*, Morcelliana, Brescia, 1957.

⁷² Polo lo defiende sin reparos: “La antropología no es una ontología regional ni un capítulo de la metafísica, porque trata del ser personal, el cual no se reduce al sentido del ser que estudia la metafísica”. *Antropología*, I, 11. Cfr. al respecto mi artículo: “El hábito de sabiduría según Leonardo Polo”, *Studia Poliana*, 2001 (3), 73-102.

⁷³ Cfr. LOMBO, J. A., “La persona y su naturaleza: Tomás de Aquino y Leonardo Polo”, *Anuario Filosófico*, 1996 (XXIX)/2, 721-739.

xistencia, la libertad, el conocer y el amar; es decir, los radicales que conforman a una persona.

Pero si la antropología es superior a la metafísica, hay que estudiar la subordinación de ésta a aquélla. Y no sólo la dependencia de la metafísica y de su propio nivel cognoscitivo respecto de la antropología y el suyo, sino también de los demás saberes y de su nivel cognoscitivo respecto del estudio de la persona humana. “Se ha de profundizar –escribe Polo– en la compatibilidad del buscar (propio del intelecto agente) y el encontrar (la inteligencia), y en la dependencia del segundo respecto del primero. Por lo pronto, indicaré que la iluminación que encuentra –si encontrar es encontrar otra iluminación– requiere un peculiar esfuerzo cifrado en la extensión de la actividad libre a la esencia humana. Ese esfuerzo se entiende si se repara en que encontrar equivale a *inventar*, o sea, si se tiene en cuenta que encontrar otra iluminación es incompatible con su suposición: la equivalencia de encontrar e inventar conduce a la noción de *suscitar*. La iluminación *en cascada* inventa –suscita– lo inteligido. En cambio, las iluminaciones de la realidad extramental no la suscitan”⁷⁴.

Las instancias cognoscitivas humanas que *suscitan* conocen actos de conocer inferiores a ellas. Por el contrario, la instancia cognoscitiva humana que *busca* persigue un tema que es realmente superior a ella. De este estilo es el intelecto agente. También los temas de la metafísica y de la antropología son superiores al método cognoscitivo. Con todo, el método de la antropología, el hábito de sabiduría, es superior al método de la metafísica, el hábito de los primeros principios, y a su vez, el tema de la antropología, el ser personal, es superior al tema de la metafísica, el ser extramental. Estos dos métodos, junto con la *sindéresis*, son el puente entre la luz del intelecto agente y las luces de la inteligencia.

En efecto, entre la luz que *busca* (la del intelecto agente) y las que *suscitan* (los hábitos de la inteligencia) existe una mediación, un engarce que vincula las luces esenciales a la luz personal del intelecto agente. Se trata de las luces que *encuentran*, las propias de los hábitos nativos o innatos. El intelecto agente no suscita o inventa su tema, porque su tema le precede y es superior a él. En cambio, un hábito adquirido suscita un acto, pero tampoco lo encuentra, porque antes de suscitarlo no existía. Por su parte, el hábito innato de la *sindéresis*, por ejemplo, encuentra las potencias de la razón y la voluntad. El intelecto agente no puede encontrar su tema, entre otras cosas, porque es futuro, sino que lo busca. De los hábitos innatos Tomás de Aquino señaló que eran el instrumento del

⁷⁴ *Antropología*, II, 62. Y añade: “Por consiguiente, la suscitación es exclusiva de la iluminación esencial. El esfuerzo de dicha luz intelectual estriba en su humildad: inventa lo inferior. Aunque la iluminación esencial es libre y, por tanto, lo suscitado una novedad, sería ridículo que ello fuera motivo de engreimiento. La iluminación suscitante es creada”.

entendimiento agente⁷⁵. He aquí otra de las nucleares ventajas del planteamiento tomista. Polo repara en ello: “En Tomás de Aquino hay netas alusiones a la cuestión; por ejemplo, llama al hábito de los primeros principios “*habilitas intellectus agentis*”. El hábito es un tener en propio, una adquisición que está estrictamente en la facultad, pero es una *habilitas*, una manera de iluminar del intelecto agente”⁷⁶. Los hábitos innatos –según Leonardo Polo (que sigue en esto a la tradición filosófica clásica griega y medieval)– son los tres aludidos: el de la *sindéresis*, el de los primeros principios y la sabiduría.

El de la *sindéresis* encuentra las potencias de la esencia humana. El de los primeros principios encuentra los primeros principios de la realidad extramental, los actos de ser. Éstos se encuentran porque son existentes previamente a ese conocer humano, y éste luego los sigue centrando la atención. Ello indica que nuestra luz cognoscitiva de aquellas realidades principales es una luz iluminante. El hábito de sabiduría encuentra el intelecto agente y los demás radicales personales, pero su luz no es –según Polo– iluminante, sino como la del intelecto agente: trasparente. Por su parte, el intelecto agente no encuentra sino que busca. Por ello no puede limitarse a respetar lo que es antes que él y centrar en ello la atención, a saber, en las realidades principales, sino que debe buscar su tema, porque el intelecto agente no está referido a él nativamente de tal modo que lo alcance necesariamente y, además, sólo lo alcanzará si libremente se empeña en su búsqueda.

En consecuencia, de acuerdo con Tomás de Aquino, Polo admite la existencia de una neta distinción entre el intelecto agente (núcleo del saber) y el hábito de los primeros principios (y los demás hábitos innatos). Y como en el conocimiento humano toda distinción de niveles es jerárquica, es certero captar dicho hábito (y los demás nativos) como un instrumento del intelecto agente: “El núcleo del saber (intelecto agente) no es el intelecto, entendido como hábito de los primeros principios –identidad, causalidad, no contradicción (primeros principios reales extramentales, según Polo)–. Los primeros principios son las reglas trascendentales del conocimiento (es decir, los actos de ser. De manera que el hábito permite abrirse cognoscitivamente a la totalidad de la realidad

⁷⁵ Cfr. *De An.*, q. un., a. 4, ad 6. Y en el siguiente artículo añade: “Es necesario que el intelecto agente preexista al hábito de los primeros principios como su causa; ya que los principios se comparan al entendimiento agente como ciertos instrumentos suyos, ya que por ellos, hace a las demás cosas inteligibles en acto”. *Ibid.*, a. 5, co.

⁷⁶ *Curso de teoría*, III, 2ª ed., 8. Y más adelante: “Santo Tomás advierte que el intelecto agente tiene que ver con los hábitos, pero no desarrolla esta observación. El desarrollo que aquí se propone conecta con una noción tomista primordial”. *Ibid.*, 2ª ed., 11. Cfr. sobre este punto: FERNÁNDEZ, S., “*Intellectus principiorum*: De Tomás de Aquino a Leonardo Polo (y ‘vuelta’)”, *Anuario Filosófico*, 1996 (XXIX)/2, 509-526; MORÁN, J., “Los primeros principios; interpretación de Polo de Aristóteles”, *Anuario Filosófico*, 1996 XXIX/2, 787-803.

extramental sin restricción, a excepción, por tanto, de la realidad personal de quien conoce). Su valor regulativo se traduce, como distinto, del conocimiento abstractivo (que conoce sólo objetos mentales, no principios reales)... en la referencia a lo que conviene llamar *sustrato*... (o también, primero en lo real). Los primeros principios indican lo que llamaré *inclusión* del núcleo (intelecto agente) en la amplitud trascendental (la realidad principal extramental, y por ello, distinta del intelecto agente)”⁷⁷.

La inclusión que permite el hábito protege de la confusión de las dos realidades heterogéneas: principios extramentales por un lado, ser cognoscente por otro. En efecto, la apertura del intelecto agente a la totalidad de lo real no personal por medio del hábito salvaguarda al intelecto agente de su consideración como principio, porque la apertura cognoscitiva es suya, no de lo real principal. Así, mientras que lo real principal no se capta a través del hábito como cognoscente, el hábito sí lo es. Pero como el hábito lo es del intelecto agente, éste es cognoscente. Lo cual manifiesta que si bien lo real principal no tiene por que ser necesariamente personal, el intelecto sí lo es.

Además, en Tomás de Aquino hay otras averiguaciones de primera magnitud respecto del intelecto agente. Por ejemplo, admite que el entendimiento agente procede directamente de Dios⁷⁸, y que participa de la luz divina⁷⁹ tanto natural como sobrenaturalmente⁸⁰. En efecto, según Tomás de Aquino, Dios instruye naturalmente al entendimiento agente, pero también le otorga mayor luz mediante varios dones sobrenaturales: la fe, la profecía, etc., durante esta vida; y mediante otros tras la vida presente: la gloria⁸¹. La iluminación natural implica que nuestra vinculación natural directa con Dios es cognoscitiva, aunque no siempre sea consciente. La iluminación sobrenatural conlleva que esta vinculación cognoscitiva natural es susceptible de ser elevada durante esta vida por medio de ciertos dones divinos, y que, además, nuestro conocer *post mortem* puede ser asumido por el conocer divino, es decir, podemos conocer como Dios nos conoce. Como se puede apreciar, la ignorancia,

⁷⁷ *El acceso*, 56. Las explicaciones entre paréntesis son mías.

⁷⁸ “Lumen intellectus agentis in anima procedit, sicut a prima origine, a substantiis separatis et praecipue a Deo”. *De Ver.*, q. 10, a. 6, co/ 120; “Lumen intellectus agentis, de quo Aristoteles loquitur, est nobis immediate impressum a Deo”. *De Spir. Creat.*, q. 10, co/155; “Lumen receptum in anima nostra a Deo”. *Ibid.*/180; “Intellectus agens sit quasi quaedam virtus participata ex aliqua substantia superiori, scilicet Deo”. *De An.*, q. un., a. 5, co/147.

⁷⁹ “Regulae illae quas impii conspiciunt, sunt rima principia in agendis, quae conspiciuntur per lumen intellectus agentis a Deo participati, sicut etiam prima principia scientiarum speculativarum”. *De Spir. Creat.*, q. 10, ad 9.

⁸⁰ Cfr. *De An.*, q. un., a. 5 co.

⁸¹ “Proprium est Dei illuminare homines, imprimendo eis lumen naturale intellectus agentis”. *De Spir. Creat.*, q. 10, ad 1.

tanto para Tomás de Aquino como para Polo, es el mayor enemigo del hombre, pero si se postula en el nivel superior, en el acto de ser personal, ello equivale a decir que el intelecto agente no es cognoscitivo o que es ignorante, lo cual implica eliminar de raíz la dignidad humana. Esa tesis es sostenida por Suárez⁸² y por algunos pensadores recientes⁸³, pero ni es tomista ni, por supuesto, poliana.

¿En qué consisten la iluminación natural y sobrenatural por parte de Dios del entendimiento agente? En el esclarecimiento del tema respecto del cual el entendimiento agente es búsqueda, es decir, método cognoscitivo. Se trata de notar que Dios, visto como conocer, es su tema, aunque, obviamente, mientras se vive en la presente situación no se alcance a Dios de tal manera que no se le pueda seguir buscando. Forzosamente debe existir tema buscado, pues una búsqueda que no busque nada es absurda. Con otras palabras: no cabe un conocer sin conocer nada. Además, como la búsqueda está emplazada a nivel personal debe ser búsqueda de alguien, no de algo. Tal búsqueda dura, sin duda alguna, toda la vida, porque mientras vivimos no alcanzamos a Dios de modo pleno, es decir, de tal modo que ya no podamos volver la mirada. Con ello se explica también por qué esta vida no es la definitiva. Y asimismo, por qué la vida histórica que no busca a Dios pierde sentido, y por qué la vida posthistórica que no alcance a Dios ha perdido definitivamente el sentido. En efecto, si tras la muerte el intelecto agente no alcanza a Dios es un entendimiento agente truncado, sin tema. Lo cual significa la negación, oscurecimiento o falseamiento del propio intelecto agente, pues un buscar que nunca alcanzará lo buscado, renuncia definitivamente a buscar, esto es, abdica de su propia entraña que consiste en ser búsqueda. De modo que, en última instancia, el intelecto agente humano sin Dios es inexplicable. Por tanto, su explicación es en dualidad respecto de su tema: Dios.

Por lo demás, el que Dios sea el tema del intelecto agente es un implícito desde Aristóteles, pues si el estagirita señaló del intelecto agente que es perpetuo, es claro que su tema no puede ser sino lo eterno. Pero lo eterno es Dios. Secundariamente, el entendimiento agente puede tener otro tema: lo eternizado y lo eternizable, esto es, las llamadas por la tradición filosófica medieval *sustancias separadas* y las personas humanas (tanto *in via* como *in patria*). De modo que si la dignidad del entendimiento agente exige que éste sea personal, su tema no puede ser sino

⁸² Para ilustrarlo, acúdase a la publicación de GRAU I ARAU, A., "La función del entendimiento agente en la epistemología de Francisco Suárez", *Revista Española de Filosofía Medieval*, 2002, (9), 185-203; SEVILLA, R., *La doctrina del entendimiento agente en la gnoseología de Francisco Suárez*, Tesis Doctoral Facultad Eclesiástica de Filosofía, Universidad de Navarra, 2002, *pro manuscripto*.

⁸³ Tal es la posición que RAÑA DAFONTE asigna a Amor Ruibal en "Crítica del entendimiento agente según Amor Ruibal", *Revista Española de Filosofía Medieval*, 2002 (9), 205-212.

personal. Con ello no estamos ante una nueva prueba o vía de la demostración de la existencia de Dios que parta de la realidad extramental sensible, sino ante una prueba que muestra la existencia de Dios desde la intimidad personal humana. Se trata, además, de una *mostración* libre, no necesaria, porque el intelecto agente se convierte con la libertad personal. En cambio, las pruebas que demuestran de modo necesario la existencia de Dios son propias de la razón. Por tanto, por este nuevo camino accede a Dios el que libre y personalmente quiere, mientras que el que no acepta a Dios libremente tiene necesidad de demostrar racionalmente su existencia; necesidad de la que se siente eximido el que vincula con Dios su libertad personal. Sin embargo, como es obvio, la libertad es superior a la necesidad.

Tomás de Aquino explicaba la dualización del intelecto agente con Dios desde el punto de vista de la felicidad: "La última bienaventuranza o felicidad del hombre consiste en su operación nobilísima, que es entender, cuya perfección última es necesario que sea por el hecho de que nuestro intelecto se una a su principio activo"⁸⁴, es decir, a Dios, no a uno mismo o a otra realidad. Polo también es consciente de este imponente acerbo tomista, pero a diferencia de Tomás de Aquino, no relega sólo a la fe el alcance temático del intelecto agente, sino que advierte que su tema le es proporcionado naturalmente, no sólo sobrenaturalmente, pues escribe que "en los pasajes de la *Secunda Secundae* de la *Summa Theologiae* en los que Tomás de Aquino trata del conocimiento profético, la apelación al intelecto agente es frecuente. Sin caer en una exégesis abusiva de su planteamiento, ello permite sostener que Tomás de Aquino entiende también que el intelecto agente se corresponde con un tema propio. Pero para eso, insisto, no basta con el intelecto personal humano aislado, pues la intelección profética es sobrenatural. En suma, el intelecto humano es trascendental, personal, carente de réplica, pero orientado hacia ella"⁸⁵. La *réplica*, como se verá, es el tema que el intelecto agente busca.

Además, tanto la fe como la profecía, que, según Tomás de Aquino, elevan de modo sobrenatural al intelecto agente en el actual estado, no sólo son un nuevo modo de conocer, como el de Aquino vislumbró⁸⁶, sino que son un conocer vertido hacia el futuro. El hombre es siempre un ser de proyectos porque él es un proyecto como hombre, y lo es en su ser, no sólo en su esencia. En su ser lo es de modo nuclear merced a su entendimiento agente, que nunca se deja reducir al presente, pues está

⁸⁴ *De An.*, q. un., a. 5, co/ 80.

⁸⁵ *Antropología*, I, 226.

⁸⁶ Cfr. mi artículo: "Fides et persona", *Anuario Filosófico*, 1999 (XXXII)/3, 737-811; CONESA, F., "El conocimiento de fe en la filosofía de Leonardo Polo", *Anuario Filosófico*, 1996 (XXIX)/2, 427-439.

diseñado como apertura al futuro, a un futuro imposible de ser desfuturizado. De ahí su conversión con la libertad, pues ésta sin futuro es imposible. De ahí también que la elevación del intelecto agente, la fe, se convierta por añadidura, de algún modo, con la elevación de la libertad: la esperanza. El intelecto agente no sólo es, sino que, sobre todo, será. Será el acto de conocer en tanto que cognoscente, o como persona en el encuentro definitivo con su tema. Como se puede apreciar, para eso no basta con el intelecto agente sólo, sino que se precisa su dualización con el tema futuro, su tensión hacia Dios. De ahí también que pueda ser elevado al *lumen gloriae*. De manera que lo que tiene de trascendental nuestro conocer, que es lo que tiene de personal, queda incompleto como conocer si no se religa con Dios.

Como se nota, el descubrimiento de la distinción real tomista conlleva una ineludible ventaja en la cúspide de la teoría del conocimiento humano —que es la antropología— sobre el planteamiento aristotélico. “El hallazgo tomista de la distinción real *essentia-esse* es especialmente relevante en antropología y teoría del conocimiento, aunque no es usual desarrollarlo en dichos ámbitos. Para mostrar lo pertinente de ese desarrollo indicaré: primero, la distinción *essentia-esse* es superior a la distinción griega entre lo astral y sublunar. Esta última distinción confina la *physis* en el mundo sublunar, ya que lo astral sólo admite el movimiento circular (máxima imitación de la movilidad del primer motor). Decir que el intelecto viene de la luna obedece a su incorruptibilidad y a su inalterabilidad: el intelecto agente no es sublunar, no es *physis*. Ahora bien, si el *esse* es más distinto de la *physis* que lo astral, la tesis del averroísmo latino es superflua (el apoyo aristotélico desaparece)”⁸⁷. Si no es *physis*, no es fundamento. Pero si no es fundante (el conocer no funda, no causa nada), en consecuencia, es libre, porque lo que funda no se puede entender al margen de lo fundado, como tampoco se puede entender que una realidad sea causa si carece de efecto.

“Segundo —continúa Polo—: si el *esse* es superior a lo astral, también es superior a la *physis* y la filosofía tomista puede asumir a Aristóteles de modo diferente que la filosofía islámica. La clave de la *Summa Contra Gentes* se encontraría aquí: la criatura (especialmente, el hombre) no se reduce a *physis* y la revelación con elevación requiere el ser personal del hombre: la idea de la doble verdad se muestra ahora como una consecuencia de conceder a la filosofía aristotélica el estatuto de una revelación: el intelecto separado es una luz iluminante recibida de lo alto por una naturaleza humana infralunar. Si el intelecto agente está en el orden del *esse hominis*, se desmonta el averroísmo latino. En este sentido, no sería correcto interpretar la versión del intelecto agente coherente con la distinción tomista como una variante del iluminismo en general. Por otra

⁸⁷ Curso de teoría, III, 3ª ed., 12, nota 2.

parte, se da razón así del moderno planteamiento trascendental⁸⁸, que no versa sobre lo real sino sobre lo mental, y en el que el sujeto tampoco es entendido como un quién, es decir, como persona.

El descubrimiento aristotélico de la distinción real entre potencia y acto en toda realidad, al margen, claro está, del Acto Puro, es de gran envergadura. Pero el hallazgo tomista de la distinción real entre esencia y acto de ser en todo lo creado, no en el Creador, es superior, porque mientras que aristotélicamente no se puede dar cuenta de ninguna realidad inferior a Dios sin la composición acto-potencial, según el modelo tomista se puede dar razón de muchas realidades creadas sin recurrir a la potencia. En efecto, se puede conocer el acto de ser del universo⁸⁹ sin implicar necesariamente en esa explicación a la esencia del universo⁹⁰ (la tetracausalidad física). Se puede dar razón del acto de ser humano (la persona) sin implicar necesariamente en esa explicación a la naturaleza humana (el cuerpo y las funciones y facultades con soporte orgánico⁹¹, y las facultades inorgánicas, la inteligencia y la voluntad en su estado nativo⁹²). Además, se pueden conocer los actos y hábitos de la inteligencia y los actos y virtudes de la voluntad sin albergar en su seno potencialidad ninguna, asuntos que –según Polo– constituyen la *esencia* humana, es decir, la activación de las potencias superiores de la naturaleza humana. Y otro tanto cabe decir respecto de los hábitos innatos.

Es más, metodológicamente, Leonardo Polo ha procedido así en su investigación sobre el hombre. Primero ha estudiado el acto de ser humano, la persona, (a ello responde su libro *Antropología trascendental*, I), y sólo cuando ha esclarecido suficientemente el núcleo personal, los trascendentales personales, ha pasado a estudiar con más facilidad la esencia humana (*Antropología trascendental*, II), porque la esencia deriva de la persona, y es incomprensible sin ella. No podía ser de otro mo-

⁸⁸ *Ibid.*

⁸⁹ Cfr. PIÁ, S., *Los primeros principios en Leonardo Polo. Un estudio introductorio de sus caracteres existenciales y su vigencia*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie de Filosofía Española, nº 2, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1997; GARCÍA-VALDECASAS, M., *Límite e identidad. La culminación de la filosofía en Hegel y Polo*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie de Filosofía Española, nº 6, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1998; GARCÍA, J. A., *Principio sin continuación. Escritos sobre la metafísica de Leonardo Polo*, Universidad de Málaga, Málaga, 1998.

⁹⁰ Cfr. POSADA, J. M., *La física de causas en Leonardo Polo. La congruencia de la física filosófica y su distinción y compatibilidad con la física matemática*, Eunsu, Pamplona, 1996.

⁹¹ Cfr. CASTILLO, G., *La actividad vital humana temporal*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 139, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2001.

⁹² Cfr. URABAYEN, J., “La esencia del hombre como disponer indisponible”, *Anuario Filosófico*, 1996 (XXIX)/2, 1051-1059. Respecto de los hábitos y las virtudes, cfr. mi trabajo: *Hábitos y virtud* (I-III), Cuadernos de Anuario Filosófico, nn. 65, 66 y 67, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1999.

do, pues no se puede dar razón de lo superior con lo inferior, y es una pérdida para lo superior comprometerlo explicativamente con lo inferior.

Incluso para la explicación de lo que es activo en la *esencia* humana –las operaciones inmanentes y los hábitos adquiridos de la inteligencia y los actos y virtudes de la voluntad– no se requiere aludir a lo potencial. En efecto, ningún acto (los hábitos y las virtudes también son actos) está limitado intrínsecamente por nada potencial. Pero entonces, cabe formular la siguiente cuestión: ¿cómo se limitan los actos, es decir, cómo explicar que ningún acto humano es el Acto Puro? Tal vez la respuesta correcta sea que la restricción en los actos venga dada por la dualización entre ellos. Efectivamente, ningún acto humano es el Acto Puro, porque ninguno se puede dar aisladamente en solitario. Todo acto humano forma parte de una dualidad en la que se da un miembro inferior y otro superior. Los actos de la inteligencia se dualizan con los hábitos de ésta, que son actos superiores a aquéllos. Por su parte, los actos de la voluntad se dualizan con las virtudes de ésta, que también son superiores a aquéllos. A su vez, los hábitos y las virtudes se dualizan con el hábito innato de la *sindéresis*, que es un acto superior a aquéllos, y por su parte la *sindéresis* se dualiza con los hábitos innatos superiores a ella. Esos entre sí. El superior a ellos con el intelecto agente, y éste con Dios.

Por otra parte, si el entendimiento agente se emplaza a nivel de acto de ser personal, su relación con el entendimiento posible queda cambiada por completo, pues su función ya no se puede reducir al mero papel abstractivo de suministrarle las especies inteligibles, sino que se debe entender como acto respecto del entendimiento posible en todo su recorrido. La activación del entendimiento posible o inteligencia se lleva a cabo con los hábitos adquiridos. Polo lo expresa de la siguiente manera: “Con ello cambia también la relación del intelecto agente con la inteligencia como potencia... La nueva formulación de la noción de intelecto agente acentúa la importancia de la noción de hábito. El hábito como perfeccionamiento de la facultad por la posesión intrínseca de su operación (no del *télos* de su operación: el objeto es poseído sólo por la operación), se debe a la iluminación del intelecto agente (lo poseído intrínsecamente por la facultad es la operación iluminada). La inteligencia así entendida es una facultad creciente (potencia del *esse hominis*, no el intelecto pasivo del naturalismo árabe), capaz de operaciones diversas, más de las que admite el aristotelismo”⁹³. Con todo, todavía queda por esclarecer si esa activación de la inteligencia la lleva a cabo directamente el intelecto agente, o si, por el contrario, se sirve para ello de otro instrumento cognoscitivo suyo.

⁹³ *Curso de teoría*, III, 2ª ed., 20. Las explicaciones entre paréntesis son mías.

A nivel de inteligencia —como he puesto de manifiesto en otros escritos⁹⁴—, es patente que ni el objeto conocido puede iluminar a la operación cognoscitiva, puesto que el objeto no es luz sino lo iluminado o presentado por la luz del acto, ni la operación se puede iluminar a sí misma, porque su luz se emplea por entero en presentar el objeto conocido, ni mucho menos se puede dedicar el acto a iluminar a la inteligencia como potencia, por la misma razón. De modo que iluminar la operación cognoscitiva debe correr a cargo de una instancia cognoscitiva superior a la propia operación. Pero, como es claro, sabemos que pensamos, es decir, nos es manifiesto experiencialmente que conocemos nuestros actos de pensar al ejercerlos, y no menos claro todavía que, precisamente por ejercerlos, los notamos como actos, no como ideas. Es más, tenemos un conocimiento más preciso de la índole de la naturaleza de los actos de pensar que de la de aquellas realidades que conocemos según ideas.

En efecto, los actos son nuestros, de nuestra índole y los poseemos realmente al ejercerlos. Las ideas pensadas también son nuestras y las poseemos, pero no poseemos *realmente* las realidades de las que las ideas son ideas, sino sólo *intencionalmente*. Ciertamente, los objetos pensados son intencionales respecto de lo real extramental. Pero mientras que por los actos de pensar podemos saber cual es la esencia de lo ideal, sin embargo, desconocemos *objetivamente* (por los objetos pensados) cómo sea la esencia de la realidad extramental, precisamente porque lo pensado (el objeto) suple la esencia de lo real, y el acto de pensar suple el realizarse de lo real. Y lo puede suplir porque es superior, dado que el pensar es acto, mientras que lo real es en movimiento.

El acto puede con el movimiento. Pero ¿qué puede con la operación inmanente?, ¿qué instancia nos permite su conocimiento? Polo sostiene la tesis de que la operación cognoscitiva es iluminada por el hábito adquirido. De ese modo el hábito es un conocer superior al de la operación, es decir, es más acto. Por serlo, es un incremento cognoscitivo de la potencia intelectual. Pero si el hábito es un perfeccionamiento de la potencia, éste no es explicable sin un correlato activo superior a la potencia. Además, se requiere la activación inicial y progresiva de la potencia, que no es otra cosa que el conocerla progresivamente como tal potencia, asunto que, obviamente, no puede depender de la misma facultad. Tal instancia cognoscitiva debe ser superior a la inteligencia puesto que esta facultad en estado natural es pura potencia y no puede activarse por sí sola. Continuando la tradición tomista, la primera propuesta de Polo consistía en poner el intelecto agente como responsable y garante de la inicial y progresiva activación de la inteligencia.

Según el modelo explicativo poliano, la iluminación de la operación inmanente corre a cargo del hábito intelectual adquirido: “Sería lastimo-

⁹⁴ Cfr. al respecto mi libro *Conocer y amar*, 27ss., 60 ss., 313 ss.

so —declara—, por decirlo rápidamente, no conocer que ejercemos actos intelectuales, o sólo conocer objetos. Pero, además, no es éste el caso: conocemos que conocemos, es decir, conocemos la *enérgeia*, la operación que se está ejerciendo —que no se conoce a sí misma—. Si el intelecto agente ilumina los fantasmas, también puede iluminar la operación. Según esto, el hábito es ante todo el conocimiento de la operación intelectual. Suelo hablar entonces de *manifestación*⁹⁵. Esta interpretación poliana de la iluminación de los actos de la inteligencia por parte de los hábitos adquiridos desborda el planteamiento tomista y neotomista, en el que los hábitos se ven a medio camino entre la potencia y el acto y son por mor de la operación. Pero exaltar en exceso el papel de la operación es cognoscitivamente empobrecedor, porque si toda operación conoce según el objeto pensado, el intento de conocer la propia operación de ese modo obviamente dará como resultado su objetivación, y con ella la pérdida de su índole real. En efecto, tener una idea de la operación no es tener la operación como tal. En rigor, es desconocerla. De ese modo se cede al idealismo, pues es claro que, por quedar atrapados en la índole de lo ideal, no podemos alcanzar ni el modo de ser real de lo que queda más allá del objeto, ni tampoco el de lo que queda más acá de él.

Pero ese encerramiento ideal se salva con los hábitos, es decir, con el pensar que pensamos, pues al notar nuestro pensar lo vemos distinto de lo pensado y de lo real. Tales hábitos adquiridos son plurales, no uno único, porque son plurales las operaciones immanentes y es plural su iluminarlas. Pero de entre los hábitos la tradición filosófica griega y medieval distingue dos grupos: los teóricos, que se adquieren con un solo acto o iluminación⁹⁶, y los prácticos, que se adquieren por repetición de actos⁹⁷. “Tomás de Aquino sostiene que no hacen falta muchas operaciones intelectuales para adquirir un hábito, sino que basta con una. La operación es *a priori* por ser un acto. Por tanto, el conocer habitual es, por lo menos, el conocimiento de algún acto, aunque no sea del acto de ser. El hábito no conoce intencionalmente, pues no es una operación, sino que conoce, por lo menos, el acto de pensar, la operación. El objeto no es real, sino intencional; pero la operación sí es real, y *a priori*: real como acto. Cualquier hábito es conocimiento de prioridad. En suma, todo hábito intelectual es manifestación, conocimiento de acto. Y lo es en virtud de la iluminación del intelecto agente. Me parece que, de esta manera, la

⁹⁵ *Nominalismo*, 236.

⁹⁶ Respecto de la índole de los hábitos adquiridos teóricos de la razón en TOMÁS DE AQUINO, cfr. mi trabajo: *Los hábitos adquiridos. Las virtudes de la inteligencia y de la voluntad según Tomás de Aquino*, Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 118, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1999.

⁹⁷ En cuanto a la naturaleza de los hábitos adquiridos prácticos de la razón en TOMÁS DE AQUINO cfr. mi trabajo: *La virtud de la prudencia según Tomás de Aquino*, Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 90, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1999.

noción de hábito ha quedado suficientemente justificada⁹⁸. Pero si el hábito es manifestativo, es luz; y por ello es claro que la noción de hábito adquirido de la inteligencia, como perfección cognoscitiva que es de esa potencia, es inexplicable sin su vinculación con un acto cognoscitivo superior, que educa acto, perfección, de donde no la había, acto superior al cual inicialmente Polo identificaba con el intelecto agente.

La visión poliana del hábito adquirido de la inteligencia ofrece una rectificación del planteamiento tomista, en el cual el hábito se describía como un estado a medio camino entre la potencia y el acto, dotando así de excesivo prestigio al acto actual, es decir, al acto como operación inmanente. Pero si se acepta esa tesis tomista, por una parte, se puede admitir que el hábito no se destaque o distinga con suficiente nitidez de la potencia, pues por concebirse como menos acto que la operación inmanente, se entiende en cierto modo como potencial. Por otra parte, en cambio, se puede admitir también según ese mismo planteamiento tomista, una aproximación explicativa demasiado cercana del hábito al acto, y así, manteniendo el prestigio del acto actual, el hábito vendría a ser concebido como un acto venido a menos. Pero un acto inferior a un acto actual debería ser algo así como un acto potencial, lo cual es contradictorio.

Ahora bien, ambas concepciones precedentes son incompatibles con una teoría del conocimiento cuyo axioma central sea el acto, es decir, que sólo se conoce en acto, y por tanto, que en la distinción de niveles cognoscitivos no hace falta recurrir a lo potencial, sino que unos actos son superiores a otros, precisamente porque son más acto. De ese modo, si el hábito permite conocer al acto, es claro que debe ser más luz cognoscitiva que él y, por tanto, más acto que la operación inmanente. De modo que, resumiendo, en Polo encontramos una recuperación de algunos puntos tomistas clave referidos al intelecto agente y a sus implicaciones para toda la teoría del conocimiento humano, pero también observamos unas correcciones y ampliaciones a algunos de sus planteamientos.

4. La denuncia poliana de la pérdida moderna de la noción de entendimiento agente

Salvo la vertiente de comentaristas tomistas, autores como Cayetano⁹⁹, Juan de Sto. Tomás¹⁰⁰, Báñez¹⁰¹, Suárez¹⁰², etc., cuya interpretación

⁹⁸ *Nominalismo*, 237.

⁹⁹ Cfr. CAYETANO, *Commentaria in libros Aristotelis De Anima*, I. III, ed. G. Picard y G. Pelland, Desclée de Brouwer, París, 1965.

del intelecto agente es no sólo dispar entre ellos, sino también muy peculiar en cada uno, la filosofía moderna ha olvidado este hallazgo. Como es sabido, la filosofía moderna y contemporánea oscila en gran medida entre el llamado *objetualismo*, es decir, el prestigio de las ideas pensadas (racionalismo, ilustración, idealismo, fenomenología, estructuralismo, etc.) y el denominado *subjetivismo*, esto es, el realce del individuo a costa del pensar objetivo. Esta magnificencia del sujeto ha sido ordinariamente de cuño *voluntarista* (nominalismo, empirismo, voluntarismo, pragmatismo, etc.)¹⁰³. De modo que la modernidad filosófica se reparte en dos áreas de influencia enfrentadas: o protagonismo de la razón, o capitalidad de la voluntad.

En la dilucidación de la superioridad entre la razón y la voluntad ya se cede a un planeamiento reductivo, porque tal superioridad no se alcanza sin poner en correlación ambas potencias con lo más alto a ellas susceptible de activarlas. En efecto, sin recurrir a la instancia que nos permita conocer a la razón y a la voluntad como potencias, es teóricamente imposible descubrir la jerarquía entre ellas, tanto en su estado natural como tras su activación, a la par que es imposible alcanzar el entendimiento agente desde esa posición de corto alcance que compara o contrapone a las potencias en su propio nivel. Esa imposibilidad se ratifica por múltiples razones: una, porque la voluntad no es cognoscitiva; otra, porque la razón no se conoce a sí enteramente como potencia, ni tampoco a la voluntad como tal, *máxime* si se considera a la razón en estado nativo, en el cual no sabe ni siquiera que está formada para conocer.

Por una parte, Polo propone la siguiente solución respecto de la superioridad entre la inteligencia y la voluntad: en estado nativo la voluntad pertenece al plano de la naturaleza humana, mientras que la inteligencia deriva del espíritu: "La consideración primaria de la voluntad permite distinguirla de la inteligencia, otra potencia espiritual cuyo antecedente es el intelecto agente. Extremando la distinción, sostengo que la inteligencia deriva, según un hábito, del ser humano; mientras que la voluntad se confina en el alma"¹⁰⁴. Para entender esta afirmación, hay que tener en cuenta que, de modo similar a la antropología revelada en la Sagrada

¹⁰⁰ Cfr. JUAN DE STO. TOMÁS, *Cursus Philosophicus*, ed. Reiser, Marietti, Torino, 1948-49.

¹⁰¹ Cfr. BÁÑEZ, D., *Super I Partem Doctor Thomae Aquinatis a q. sexagesimoquinta usque in finem comentariorum*, S. Stephanum, Salamanca, 1958. Para Báñez el intelecto agente no es cognoscitivo. Cfr. GARCÍA CUADRADO, J. A., *La luz del intelecto agente según Domingo Báñez*, Eunsa, Pamplona, 1998.

¹⁰² Cfr. SUÁREZ, F., *De Anima*, d. 9, ed. Castellote, S., Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1978. Para este pensador el intelecto agente tampoco es cognoscitivo.

¹⁰³ Cfr. GARCÍA, J. A., "La voluntad y el voluntarismo en gnoseología según los escritos del profesor Polo", *Studium*, 1985 (25), 515-522.

¹⁰⁴ *La voluntad*, I, 35.

Escritura¹⁰⁵, de la que quedó alguna constancia en la Edad Media¹⁰⁶ y en otros escritores modernos¹⁰⁷, Polo acepta una distinción real entre el espíritu y el alma humana. El primero es sinónimo de persona o de acto de ser, mientras que el alma se circunscribe a la esencia humana. Por otra parte, en cuanto a la superioridad entre inteligencia y voluntad teniendo en cuenta su activación, Polo sostiene que la voluntad depende del ser personal humano según un hábito superior al que activa a la inteligencia¹⁰⁸. De este modo mientras que la inteligencia se concibe superior por naturaleza a la voluntad, ésta última adquiere la superioridad sobre la inteligencia tras su propia activación por parte de un principio superior a ambas potencias.

Al margen de la jerarquía entre una u otra potencia (caballo de batalla de la filosofía occidental desde el s. XIII), Leonardo Polo denuncia que por centrar la mirada exclusivamente en esas potencias se da una falta de atención al intelecto agente en el escenario filosófico moderno: “En la filosofía moderna esta noción se pierde, ya sea por el prejuicio intuicionista (voluntarismo subjetivista), o por el innatismo (objetivismo). Si nuestra inteligencia es intuitiva, no necesita de intelecto agente... Si nuestra inteligencia tiene las formas de antemano, no según la operación, sino según su propia constitución ontológica, tampoco necesita del intelecto agente”¹⁰⁹. En ambos casos se interpreta la inteligencia como una potencia pasiva, y su conocer es entendido como pasividad, asunto que conculca la tesis aristotélico-tomista según la cual el conocer es acto; tesis susceptible de ser traducida axiomáticamente (Axioma A en la teoría del conocimiento de Polo¹¹⁰).

Ejemplificando históricamente estos presupuestos, se puede recordar que Juan Duns Escoto defendía la superioridad jerárquica de la voluntad

¹⁰⁵ Cfr. los siguientes textos: a) del *Antiguo Testamento*: Job, cap. XII, vs. 10. b) Del *Nuevo Testamento*: Lc., cap. I, vs. 46-47; I *Thes.*, cap. V, vs. 23; Heb., cap. IV, vs. 12.

¹⁰⁶ Cfr. *De Spiritu et Anima*, (PL. 40, 780). Esta obra fue falsamente atribuida a san Agustín, como evidencia HAMESSE, J., “Intellect et imagination dans le ‘De spiritu et anima’, oeuvre fausement attribuée à Augustin”, *XI Congreso Internacional de Filosofía Medieval*, Oporto, 26-31 agosto-2002, en prensa. Cfr. asimismo: *Tractatus beati Roberti Grosseteste Lincolnienis episcopi De anima*, XXVIII, en BAUR, L., *Die Philosophischen Werke Grossetestes*, Múnster, 1912, 253-254.

¹⁰⁷ Cfr. COSTA BEN LUCA, *De differentia animae et spiritus*, ed. Carl. Signum Barach, Bibl. Philosophorum mediae aetatis, Innsbruck, 1878.

¹⁰⁸ En rigor, a ambas potencias las activa un hábito nativo que deriva del ser humano: la *sindéresis*. Pero Polo admite que este hábito tiene dos vertientes, una inferior, el *ver yo*, que activa a la inteligencia, y otra superior, el *querer yo*, que activa a la voluntad. Cfr. *La voluntad y sus actos*, I y II. Sobre este tema se profundiza en su vol. II, todavía inédito, de *Antropología trascendental. La esencia humana*.

¹⁰⁹ *Curso de teoría*, II, 3ª ed., 156. Los paréntesis son míos.

¹¹⁰ El axioma del acto está formulado y descrito en el *Curso de teoría*, I, 2ª ed., 29 ss.

sobre el entendimiento¹¹¹; Guillermo de Ockham, precursor de una filosofía de parámetros modernos, admitía la intuición, dependiendo ésta de la voluntad; para Descartes, paladín de la filosofía moderna, la inteligencia es la cara pasiva del espíritu, siendo la voluntad la cara activa¹¹². Como denuncia Polo, con estas propuestas se intentaba suplantar con la voluntad el papel del intelecto agente. Por ejemplo, en el caso cartesiano, “a esta eventual fecundidad (del *cogito-sum*) lo apuesta todo Descartes. Más que en un presentimiento de tipo intelectual, el fundamento de la apuesta hay que verlo en una determinación voluntaria, en una posición libre que se basta a sí misma. Es así como la voluntad pretende suplir originariamente la función del intelecto agente”¹¹³. Pero el fruto de este lamentable trueque es la ceguera, pues no es propio de la voluntad el conocer, y favorecer su régimen de independencia espontánea acaba cediendo a la locura.

Por lo demás, “la correspondencia actual *cogito-obiectum* –añade Polo corrigiendo el planteamiento cartesiano– no plantea ningún problema a Descartes que obligue a investigar acerca de algún principio intelectual activo, propiamente ontológico –*intellectus agens*– o trascendental –la espontaneidad kantiana–: tal correspondencia es un milagro; se consuma plenamente en su mismo carácter radiante. La evidencia objetiva es plena y sin residuo de potencialidad, porque es la misma evidencia actualmente existente del espíritu. La correspondencia *cogito-obiectum* se resuelve en la actualidad del *cogito* que asegura el *sum*”¹¹⁴. Pero el *sum* que descubre el *cogito* es externo al propio *cogito*, y por ello incognoscible. Ahora bien, como lo que queda más allá del *cogito* no es sino la realidad empírica, *res extensa*, irreductible a ideas claras y distintas, el *sum* se concibe como un hecho. De manera que si el *cogito* no alcanza a desentrañar el *sum*, y todo nuestro modo de conocer se resuelve en *cogito*, el *sum* es incognoscible. En consecuencia, no podemos saber quien somos. Por eso Polo mantiene que el empirismo está servido en bandeja por Descartes. En efecto, si el *sum* no pasa de ser un hecho, es, como todos los hechos, extramental. Pero lo extramental es la realidad empírica.

¹¹¹ Cfr. *Presente y futuro*, 56 ss. Sobre el estatuto del intelecto agente en el Doctor Sutil, cfr. PÉREZ-ESTÉVEZ, A., “Entendimiento agente y abstracción en Duns Escoto”, *Revista Española de Filosofía Medieval*, 2002 (9), 125-145; MIRALBELL, I., “La gnoseología escotista como transformación de la aristotélica. Un análisis desde la axiomática de Polo”, *Anuario Filosófico*, 1996 (XXIX)/2, 751-771.

¹¹² Cfr. *Evidencia*, 2ª ed., 44 ss. Sobre la concepción del intelecto en Ockham, cfr. FORTUNY, F., “El intelecto en Guillermo de Ockham”, *Revista Española de Filosofía Medieval*, 2002 (9), 147-161.

¹¹³ *Evidencia*, 2ª ed., 36.

¹¹⁴ *Evidencia*, 2ª ed., 149.

Alguna indicación voluntarista se encuentra también en Pascal en su interpretación de lo por él denominado, con lenguaje bíblico, *corazón*, refiriéndose con este término a la centralidad de lo humano. Y voluntarismo encontramos asimismo en varias páginas de los escritos de Malebranche. Además, Descartes acepta, al igual que Leibniz, la existencia de ideas innatas, incompatibles éstas con la axiomática de la teoría del conocimiento formulada por Leonardo Polo (en concreto, con el axioma E: *No hay objeto sin operación*), e incompatibles asimismo con el intelecto agente clásicamente entendido.

Por su parte, Polo critica la unificación del conocimiento humano que intenta Spinoza, porque este racionalista puro desconoce el intelecto agente o núcleo del saber: “Lo que venimos llamando núcleo del saber es una caracterización del sujeto del conocimiento que responde a la necesidad de no olvidarlo. Como la repulsa del spinozismo sugiere, para evitar este olvido es necesario distinguir el núcleo del saber de todas las dimensiones del conocimiento que Spinoza pretende unificar. Pero, a la vez, para que esta distinción sea posible es menester destruir la unificación de Spinoza, es decir, distinguir también entre sí tales dimensiones del conocimiento y proponer una unificación de las mismas que no sea obstáculo para ninguna de estas distinciones”¹¹⁵. Con todo, Polo acepta del pensador holandés un punto relevante: que el conocimiento es jerárquico.

Un racionalismo bastante límpido se dio asimismo en Leibniz, y en buena medida en los protagonistas de la Ilustración; racionalismo que alcanzó su cima en el idealismo. Los pensadores que protagonizaron estas corrientes, al contrario que los paladines del nominalismo y del empirismo, lejos de ser voluntaristas, intentaron anular la voluntad, y terminaron por ser notoriamente objetualistas o representacionistas, en el sentido de atenerse en exclusiva a las ideas pensadas como tales, encajotando, además, su intencionalidad. Sin embargo, en tales movimientos el papel reservado por la tradición al intelecto agente lo llevaba a cabo ahora el sujeto, que era entendido como sustancia.

Así lo declara Polo, por ejemplo, respecto de Leibniz y de Spinoza: “La confusión que lleva a los averroístas latinos a la sustancialidad del intelecto agente, conduce a Leibniz a la interpretación sustancialista del sujeto del conocimiento. Leibniz entiende el sujeto como sustancia. Esto es inadmisibile. El sujeto en cuanto sujeto no es sustancia... El conocer *qua* conocer no es sustancia por razones precisas... (La distinción entre el conocer y la sustancia obedece a) una diferencia entre actos. La sustancia es en acto ella misma. La sustancia es el ser separado que coincide consigo. El conocimiento, en cambio, no coincide consigo mismo, sino que posee *télos*. La sustancia se separa para no ser otra cosa. El conocimiento

¹¹⁵ El acceso, 29.

se separa para ser lo cognoscible en términos de acto. La sustancia tiene un conjunto de notas, es el sujeto de accidentes ónticos, pero no es transparente a sí misma. Para la ontología la noción de sustancia es muy importante. Por eso se incurre fácilmente en la confusión de incluir el conocimiento en el orden sustancial. De ese modo la categoría de sustancia se erige en criterio único o director. Entre la sustancia, que no es más que lo que es, cuya separación es una autolimitación, y el conocimiento, que no es autolimitación sino apertura, la diferencia está, naturalmente, a favor del conocimiento... También Spinoza confunde el orden sustancial y el cognoscitivo cuando define la sustancia como lo que es por sí y *per se concipitur*. En el conocimiento el *per se* habría de referirse al *concipere*, al acto mismo¹¹⁶. Con todo, el rechazo de la identificación de la sustancia con el sujeto tampoco debe llevar a concebir a la persona como accidente. Y es que el conocimiento humano no pertenece, en rigor, al orden sustancial y accidental. Pertenece a la persona humana, pero ésta no es una realidad intramundana, y tampoco lo son sus actos de conocer.

En efecto, lo que hay que rechazar para alcanzar a desvelar tanto la persona humana como el conocer es el modelo categorial sustancia-accidentes. Sin duda, si se mantiene ese esquema, por una parte se tiende a ver al sujeto como una sustancia que se abre al entorno, sobre todo con el accidente relación (como ha sucedido en la filosofía dialógica y en el neotomismo, que describen al hombre como ser relacional). Pero al mantener esa dualidad, sustancia por un lado, relación por otro, la pregunta acerca de cuál de ellas prima en la descripción del sujeto surge inmediata: ¿es éste más sustancia que relación, o es más relación que sustancia? La respuesta está de más, porque ambas alternativas falsean al ser personal. En efecto, si se responde que sustancia, la apertura de la persona a Dios, a los demás y al mundo se concibe como accidental, asunto que en modo alguno es aceptable. Por el contrario, si se contesta que la persona es relación, se cuestiona cómo tal accidente puede ser superior a su sustancia.

La salida del precedente atolladero pasa por el abandono del modelo predicamental. La persona no es sustancia porque es apertura, libertad; y no requiere de accidentes, porque ya es abierta (hacia su intimidad y hacia la trascendencia) sin ellos. Con todo, si el modelo categorial es inconveniente para estudiar a la persona humana, todavía es más reduutivo cuando se aplica a Dios, pues si Dios se entiende como sustancia no se puede ver como persona, y si eso no se alcanza, de ninguna manera se puede aceptar la pluralidad de personas divinas. Las consecuencias perjudiciales, también para el hombre, de esa incorrecta concepción del ser divino son manifiestas. En efecto, si Dios no es personal, el hombre que-

¹¹⁶ *Curso de teoría*, I, 2ª ed., 114.

da desamparado, arrojado en este mundo durante esta vida y comprometido su destino definitivamente.

Por otra parte, el modelo categorial tampoco es procedente para explicar el conocer humano, ni el operativo, ni el habitual, es decir el de las operaciones inmanentes y hábitos adquiridos. Tampoco se explica con esa pauta la índole de los hábitos innatos, ni las facultades, ni, desde luego, el propio carácter del intelecto agente. En efecto, las operaciones inmanentes no son, en sentido estricto, accidentes¹¹⁷. Tampoco los hábitos adquiridos¹¹⁸ ni las facultades¹¹⁹. No lo son los hábitos innatos, ni mucho menos aún el intelecto agente¹²⁰. Si el intelecto agente fuese accidente, sería accidental para el hombre el conocer. Y sin embargo, por aquello de definir al hombre como animal racional, el conocer se toma como su carácter distintivo. Y no puede ser lo distintivo humano accidental para el ser del hombre. Por lo demás, si el *intellectus agens* es en el alma lo que en ella es acto, el carácter activo del alma humana sería accidental, lo cual es contradictorio.

Por su parte, según Polo, “el empirismo es coherente con el voluntarismo: es su coherencia peculiar”¹²¹. En efecto, en el empirismo, que es la continuación británica del voluntarismo cartesiano, el valor de la verdad y del objeto conocido sufren una lamentable pérdida y, consecuentemente, el entendimiento agente queda volatilizado en sus planteamientos. Recuerdese, por ejemplo, que para Hume la persona humana es un mero supuesto, un hipotético escenario en el que se desarrollan acciones tea-

¹¹⁷ TOMÁS DE AQUINO fue remiso a reducir las operaciones inmanentes a alguno de los accidentes. Por eso fue negando de ellas cada uno de los accidentes. Cfr. mi libro *Conocer y amar*, cap. II. Con todo, las llamó “quoddam accidens”. Cfr. *In III Sent.*, d. 29, q. 1, a. 4, co; *Q. D. De Ver.*, q. 10, a. 8, ad 14. Pero en estos textos la palabra accidente no está tomada en sentido estricto, por eso añade el vocablo *cierto* –quoddam–, porque los actos no son nada físico y, por tanto, no pertenecen a las categorías de la realidad física.

¹¹⁸ Con todo, para TOMÁS DE AQUINO los hábitos eran considerados como perfecciones accidentales. Cfr. *De Ver.*, q. 15, a. 2, ad 10 y ad 11; *De Vir.*, q. 1, a. 12, ad 4; *In III Sent.*, d. 35, q. 2, a. 3, b, ad 3. Sin embargo, que los hábitos –al igual que los actos, e incluso las potencias– sean accidentes no se puede sostener sino analógicamente o metafóricamente.

¹¹⁹ TOMÁS DE AQUINO acepta la distinción real entre el alma y sus potencias o facultades en *De Spir. Creat.*, q. un., a. 11; *De An.*, q. un., a. 12; *Quodl.*, X, q. 3, a. 1; *S. Theol.*, I ps., q. 77, a. 1. En esos mismos lugares admite que las facultades son accidentes del alma: “Anima, licet non sit composita ex materia et forma, habet tamen aliquid de potentialitate admixtum... Et ideo potest esse subiectum accidentis”. *S. Theol.*, I Ps., q. 77, a. 1, ad 6. “Manifestum est quod omnes potentiae animae... fluunt ab essentia animae sicut a principio; quia iam dictum est quod accidens causatur a subiecto secundum quod est actu, et recipitur in eo in quantum est in potentia”. *In De An.*, I, II, a. 7, ad 2. Pero en estos pasajes hay que precisar que son accidentes sólo en cierto modo.

¹²⁰ No obstante, TOMÁS DE AQUINO caracterizó tanto el intelecto agente como el posible como accidentes del alma. Cfr. *Comp. Theol.*, I ps., cap. 88.

¹²¹ *Curso de teoría*, I, 2ª ed., 97.

trales inconexas¹²². Por tanto, si la persona es un postulado, no es real. Pero si no existe persona humana, el intelecto agente sobra. El fenomenismo propio de este pensador le lleva a un escepticismo respecto de lo que está más allá de nuestras percepciones (realidades externas no sensibles), y también respecto de lo que está más acá de ellas (realidades personales y humanas).

En este punto Kant no hubiese sido Kant sin Hume. Su voluntarismo es manifiesto para un lector atento que capte en él la subordinación de la razón teórica a la práctica y ésta a la voluntad autónoma. Para Polo “en definitiva, Kant acepta una fundamentalidad no racional; ahí está el giro kantiano que le coloca al margen del idealismo, del nominalismo y del realismo, en la tierra de nadie de un postulado conciliatorio”¹²³. En efecto, Kant, según Leonardo Polo, es un pensador que se constituye a sí mismo como árbitro en la polémica racionalismo-empirismo, criticando ambas posiciones con el intento de no ceder a ninguna. Ni ideas innatas solas (conceptos) ni percepciones solas (objetos), sino ambos a la par. Con todo, como se ha indicado, no escapa del voluntarismo. Por lo demás, como el filósofo de Königsberg no repara en la existencia del entendimiento agente, su teoría del conocimiento no respeta la inmanencia cognoscitiva y está formulada según el modelo constructivista, es decir, según la pauta del movimiento físico. Ello le lleva a una visión productivo-subjetivista del conocimiento humano¹²⁴. Efectivamente, las categorías de la razón, que nacen espontáneamente del sujeto trascendental, producen o construyen el conocimiento.

¹²² Véase, por ejemplo, este texto del máximo exponente del empirismo inglés: “El yo o la persona no es una impresión, sino aquello a lo que se supone que hacen referencia nuestras diferentes impresiones e ideas”. *Tratado sobre la naturaleza humana*, ed. L. A., Selby-Bigge, Oxford, 1951, I, 4, 6, vol. 1, 533. Para HUME, no somos más que “un conjunto de diferentes percepciones, que se suceden unas a otras con una celeridad inconcebible, y que están en perpetuo flujo y movimiento... el espíritu es una especie de teatro, en que cada percepción aparece, pasa y repasa, en un cambio continuo... Esta metáfora del teatro no es engañosa; la sucesión de nuestras percepciones es lo que constituye nuestro espíritu, pero nosotros no tenemos ninguna idea, ni siquiera lejana o confusa, del teatro en que son representadas estas escenas”. *Ibid.*, I, 4, 6, vol. 1, 534.

¹²³ *Nominalismo*, 311.

¹²⁴ Así lo declaraba Polo en su primera obra: “Esencia pensada no significa tampoco esencia puesta por el sujeto. Sólo se puede hablar de presentar esencia en el sentido de pensar-la. Pensar algo es: presentar; y no: pensar lo que es algo de antemano. No puede hacerse depender la presencia de una actividad que ejecute el sujeto, no puede deducirse la presencia en el ámbito de una estructura consciente. La única comparecencia del pensamiento objetivo es la presencia. En consecuencia, la actividad del llamado entendimiento agente debe interpretarse de modo que sea compatible con el reconocimiento de la inseparabilidad de la presencia y de la esencia pensada; y puesto que esta última no puede ser explicada como trasladada desde lo extramental, ni tampoco como puesta por el intelecto agente, hay que descartar toda concepción lógico-deductiva del entendimiento agente, es decir, su asimilación a la aprioridad de Kant”. *El acceso*, 110.

Kant recorre el camino inverso a Tomás de Aquino a la hora de explicar la raíz del conocimiento humano. Por eso “considerada como una omisión del intelecto agente, la filosofía kantiana muestra una incoherencia interna: su noción de *a priori* no se mantiene; quiero decir: no la mantiene Kant. Comparada con el esquematismo, la conversión al fantasma es una apelación mucho más fuerte a la aprioridad. Kant va de un *a priori* al objeto de experiencia, mientras que Tomás de Aquino va de un objeto al *a priori* del objeto mismo, que es el intelecto agente, y solamente desde ahí desciende a la imagen. Pero como ese descenso es el objeto intencional (el intelecto agente no desciende), resulta que, en definitiva, el objeto es remitido a sus condiciones de posibilidad, y no éstas al objeto. El planteamiento de Kant es distinto: asciende desde el objeto a sus condiciones de posibilidad, pero no para remitir el objeto a ellas, sino para ratificar con ellas el objeto de que ha partido. Pero esto es incoherente con la aprioridad. Tal incoherencia se debe a que tales condiciones se interpretan como elementos del objeto”¹²⁵. En rigor, la teoría del conocimiento de Kant es tanto más objetivista cuanto menos aristotélica. Además, ese objetivismo es de cuño constructivista.

Por otra parte, el sujeto trascendental tal como Kant lo entiende, no es personal, sino un principio ignoto e incognoscible: nómeno¹²⁶. Este es el resultado de la gnoseología kantiana: incógnita más allá del objeto conocido en el plano de lo real físico, porque Kant desconoce la intencionalidad del objeto; incógnita respecto del acto de conocer, porque lo considera según el modelo kinético; e incógnita más acá del acto de conocer en el plano de lo real personal, porque Kant desconoce cómo alcanzar cognoscitivamente a la persona. Kant ha quedado atrapado en la tela de araña del *objetualismo*, y ha perdido toda realidad: la *transobjetiva* (la física y la metafísica), la propia de los actos cognoscitivos, y la *transinmanente* (la realidad esencial y personal humana y la realidad personal divina). Por eso todo aquél que acepta la impronta kantiana suele detenerse en la mente, esto es, en conocer lo conocido, es decir, en la representación. Pero en esa tesitura lo representado pasa a convertirse en un enigma¹²⁷, pues se desconoce su índole, su origen, su alcance o intencionalidad y, sobre todo, su límite.

¹²⁵ *Curso de teoría*, II, 3ª ed., 229. Anteriormente había escrito: “La incursión kantiana en el terreno de la antecedenencia mental, es decir, su teoría de la aprioridad, olvida el núcleo del saber (intelecto agente) en la misma medida en que concede a tal antecedenencia valor trascendental. La incursión en el terreno de la antecedenencia mental no es, ciertamente, una dilatación en el sentido de vía que conduce hasta el ser”. *El acceso*, 110. Cfr. también: 111. Y más adelante añade: “El *intellectus agens* no debe asimilarse, ni siquiera compararse, con la noción kantiana de unidad aperceptiva, de la que le separa absolutamente su incomparecencia”. *Ibid.*, 121.

¹²⁶ Cfr. ALARCÓN, E., “Sujeto y tiempo en la *Crítica de la Razón Pura*”, *Anuario Filosófico*, 1987 (XX)/1, 199-206.

¹²⁷ Cfr. LLANO, A., *El enigma de la representación*, Síntesis, Madrid, 1999.

La noción de principio es incompatible con la de entendimiento agente (núcleo del saber) o persona humana, porque la persona no es principio, es decir, no principia o fundamenta nada. No hay nada más humilde que el conocimiento, pues no modifica nada, y no pasa factura al iluminar lo conocido. Pero si el intelecto agente es la cima del conocer humano, ya no puede ser más humilde. En contraposición, principiar es constituir, y quien constituye es protagonista de la índole de lo constituido. Es considerar el conocimiento como un ejercicio voluntario. He aquí de nuevo el voluntarismo kantiano. En efecto, “el núcleo del saber no es el principio trascendental. Justamente conviene llamar principio a aquello de que primariamente se distingue el núcleo del saber en el plano trascendental. El principio trascendental es el ser”¹²⁸.

Si la persona se entiende como principio del conocimiento se subjetiviza todo el conocimiento. Pero ese subjetivismo, solidario de una especie de democracia intelectual, que admite que todo pensar tiene la misma validez porque es pensar de un sujeto, no sólo es erróneo sino también contradictorio, porque no admite como de igual valía la opinión que se opone a ésta. Además, no pudiendo dar cuenta de la verdad (sería subjetiva), tampoco acaba por darla del error. Un principio es un fundamento, pero el intelecto agente, precisamente por ser conocimiento, ni funda nada ni puede ser fundado. Recuérdese el adagio medieval: para una realidad ser conocida es una denominación extrínseca. Aforismo que se podría prolongar de este modo: el conocer denomina extrínsecamente lo real. También por ello, el entendimiento agente es libre, pues una libertad fundada y fundante es contradictoria¹²⁹.

Pero si es libre, es personal. En consecuencia, el *intellectus agens* ya no puede ser más humano. Con todo, esto no implica que tal libertad de la persona humana sea desvinculada o independiente, pues es una libertad coexistencial. Además, una verdadera libertad personal, más que libertad *de* es libertad *para*, es decir, reclama un norte, una guía, un conocer que no carezca de tema; en rigor, pide un conocer a una persona distinta capaz de desvelar el propio sentido personal, el *para* de la libertad. Si un conocer personal careciese de tema, tal persona sería absurda. Sin embargo, tanto la persona que se vincula como la que vincula son abiertas. Sin embargo, al asimilar Kant el sujeto al principio o fundamento incurre en simetría respecto de la concepción clásica de sustancia, asunto que niega la apertura personal constitutiva, es decir, elimina el carácter coexistencial de la persona, ahoga la libertad personal, y trunca el conocer personal. Por eso el sistema kantiano –como posteriormente

¹²⁸ *El acceso*, 54.

¹²⁹ Así lo detectó Polo desde el inicio: “La irreductibilidad de la libertad humana a la noción de fundamento ha de ser puesta de manifiesto para establecer su consideración conjunta con los primeros principios”. *El ser*, I, 25, nota 7.

notaron y aceptaron los modernistas—cede al inmanentismo. Por lo demás, sin un conocer personal es imposible amor personal. Por eso la antropología kantiana es desamorada, asunto que se manifiesta en la moral que propone, pues no tiene en cuenta la virtud para alcanzar la felicidad, y por ello es normativista.

Añádase a eso que el principio trascendental kantiano, como se ha indicado, es ignoto e incognoscible, es decir, una incógnita. Con ello se abdica del conocimiento personal humano y éste se sume en la perplejidad, puesto que ¿de qué sirve conocer asuntos racionales si uno se desconoce o no alcanza a saberse como persona? Por el contrario, para Polo “el núcleo (del saber, la persona) no es lo ignoto (la *x* kantiana), puesto que lo ignoto se supone (es decir, se da por supuesto que existe, pero no se da cuenta cognoscitivamente de él), sino que el conocimiento depende en exclusiva del núcleo”¹³⁰. “Suponer” significa aquí entender al núcleo no como un saber o conocer, un quién vivo por tanto, sino como un supuesto, es decir, como un objeto pensado. Pero es claro que el sujeto pensado no piensa, es decir, en absoluto es persona humana.

La crítica a la suposición kantiana del sujeto, Polo la extiende, asimismo, al resto del idealismo alemán, pues afecta al planteamiento de Fichte, al de Schelling, y al de la culminación de esta corriente, Hegel. En efecto, Fichte al notar la bipolaridad entre el objeto conocido y el sujeto cognoscente, intenta la identificación entre ambos. La respuesta de Polo no se hace esperar: no cabe tal identidad, porque “el yo pensado no piensa”¹³¹. Esa identidad será propugnada con más ahínco por Schelling, que intenta con ella la fusión de objeto y sujeto en el absoluto¹³², en la sustancia infinita, pero *sustancia* al fin y al cabo. A ese absoluto añadirá Hegel su construcción a través del proceso dialéctico, pues entiende el absoluto como un resultado: “Hegel intenta remediar la insuficiencia de la esencia pensada mediante un esfuerzo encaminado a dotarla de ser”¹³³.

Con Hegel es notorio que el idealismo intenta una fusión o identificación entre sujeto y objeto. Pero identificación a nivel humano o creado es imposible, porque la identidad es el ser divino. Por eso “Hegel interpreta el intelecto agente aristotélico de acuerdo con su pretensión de identificar la razón humana con la divina. El intelecto agente para Hegel es afín a la *nóesis nóeseos*. Esta lectura de Aristóteles no es correcta”¹³⁴. Ade-

¹³⁰ *El acceso*, 114.

¹³¹ Expresión de POLO recogida en muchos lugares. Cfr., por ejemplo, *Hegel y el posthegelianismo*, U. de Piura, Piura, 1985, 177.

¹³² En efecto, Schelling escribió: “Yo doy el nombre de razón a la absoluta razón, o a la razón en cuanto es concebida como tal indiferencia de lo subjetivo y objetivo”. *Exposición de mi sistema de filosofía*, I, en *Werke*, Stuttgart, 1966-1968, ed. Schröter, III, 10-11.

¹³³ *El acceso*, 314.

¹³⁴ *Curso de teoría*, II, 3ª ed., 156.

más, la pretensión de identificación es buscada por Hegel como un resultado tras un proceso dialéctico laborioso: “La luz del intelecto agente es entendida como un proceso que no llega a lograr el inteligible en acto hasta la identidad con él. Brevemente, Hegel confunde el intelecto agente con el autopensamiento *en el término*”¹³⁵. Pero, obviamente, esto no respeta la índole del conocer humano, pues se le está interpretando como una construcción, cuya génesis es la dialéctica, y cuyo término es el resultado. Con Hegel la inmanencia cognoscitiva se ha perdido. Lo que prima ahora es la *kínesis*, el movimiento en el proceso. Y ese será un preclaro legado del hegelianismo a la posteridad, pues pese a que la mayor parte de los posthegelianos fueron antihegelianos, no lo fueron en considerar el pensar como una *kínesis*, un trabajo de transformación (Marx, Nietzsche, Freud, etc.).

Por otra parte, la distinción de niveles cognoscitivos humanos aparece invertida en Hegel, pues todo el proceso dialéctico se subordina al concepto, que, al pretender consumir en sí todo el saber, cierra el campo a cualquier prosecución sapiencial de futuro. Sin embargo, el concepto es fruto de la primera operación racional, la menos cognoscitiva. A su vez, el conocer que alcanza la razón es inferior al propio de los hábitos innatos, y el de éstos es inferior al propio del intelecto agente. Hegel supone, pues, una inversión de la jerarquía cognoscitiva. Pero precisamente al fraguar esa subversión se impide alcanzar el intelecto agente.

5. El olvido del entendimiento agente en la filosofía contemporánea

Si Hegel intentó el saber absoluto y pretendió encerrarlo en el concepto, según la exégesis poliana, es explicable, por tanto, que, con el correr del tiempo, los posthegelianos hayan sido antihegelianos, justamente para justificar la prosecución de su propia filosofía. Pero si a Hegel lo caracteriza el idealismo, a los antihegelianos les describe el voluntarismo, precisamente por antirracionalistas. Entre ellos, Kierkegaard, Schopenhauer, Nietzsche, Freud, etc., comparten en mayor o menor grado esta posición¹³⁶. Por su parte, pensadores como Heidegger o Wittgenstein no se libran, según Polo, del voluntarismo. Tampoco se libran de él corrientes de pensamiento tales como la hermenéutica y la Escuela de Frankfurt¹³⁷.

¹³⁵ Hegel, 191, nota 9.

¹³⁶ Cfr. POLO, L., *Hegel y el posthegelianismo*. Para Nietzsche, cfr. 2ª ed., 254. Para Kierkegaard, cfr. 2ª ed., 101-174, y 254-255. Para Freud, cfr. 2ª ed., 255.

¹³⁷ Esa afirmación la defiende Polo, por ejemplo, en el texto que sigue: “Esta derivación voluntarista es clara en la hermenéutica, y pasa a los epígonos de la Escuela de Frankfurt”. *Nominalismo*, 148.

Con todo, si a Hegel le caracterizaba el olvido del intelecto agente, hubiese sido de esperar que los pensadores refractarios de su sistema hubiesen recuperado esta pieza clave. Pero ya se ha dicho que el voluntarismo no lo necesita, porque la voluntad se supone activa y espontánea. Por eso, el silencio respecto del *intellectus agens* no es menos clamoroso en los posthegelianos que en el propio Hegel. También por ello se explica que unos tras otros vayan cediendo a lo desiderativo y, al no estar esto acompañado de luz, se rindan ante su ausencia de sentido. O si se quiere, la coherencia propia de un filósofo voluntarista es que deje de ser filósofo, que su pensar muera por falta de inspiración, que deje de pensar, que se dedique a otras actividades, como leer, hablar, escribir, etc.

También el pragmatismo incurre en voluntarismo: “la voluntad es capacidad de dominio; por eso, el nominalista a veces se conforma con ser pragmático. El pragmatismo es mala filosofía”¹³⁸, pues es reductiva en todos sus órdenes explicativos. En efecto, en antropología supone el intento de querer coger, como reza el refrán, el rábano por las hojas, esto es, al hombre por sus manifestaciones pragmáticas: lingüísticas, políticas, laborales, etc. En su teoría del conocimiento, este movimiento queda reductivamente ceñido en exclusiva a la razón práctica, y pretende explicar, además, la activación cognoscitiva por el contacto con el medio ambiente (lingüístico, social, político, etc.) en que el individuo se desenvuelve. Pero como pretende ese tipo de activación, según esta concepción, es obvio que el intelecto agente está de más. A lo que precede un pragmatista moderado puede objetar que con sólo pensar no se resuelven las cosas. Cierito, pero enseguida hay que preguntarle: ¿para qué quieres resolver las cosas, por resolverlas o por saber?, ¿qué te va a ti en resolverlas?, ¿te conoces mejor? En el fondo es hacerle caer en la cuenta de esa advertencia medieval: resolvemos los problemas ordinarios para que la contemplación no choque con inconvenientes. Filosóficamente es notar que la razón teórica es condición de posibilidad y fin de la práctica.

Con todo, al pragmatismo, que ha sido fundamentalmente un movimiento anglosajón, precedió en el panorama cultural europeo una deriva del idealismo, la fenomenología¹³⁹. Con el correr del siglo XX, ésta adoptó un giro hermenéutico. Pero en la hermenéutica la voluntad ha primado sobre la inteligencia, porque el interpretar —núcleo de su labor— es propio de la razón práctica, inferior por definición a la teórica y subordinada a la voluntad. ¿Cómo salir de ese voluntarismo? De varias maneras: a) notando que sobre lo obvio carece de sentido el interpretar;

¹³⁸ Nominalismo, 42.

¹³⁹ Sobre la visión poliana de la fenomenología, cfr. HAYA, F., “La fenomenología desde la perspectiva del abandono del límite”, *Futurizar el presente*, 153-178; “La superación del tiempo”, *Studia Poliana*, 2002 (5), 75-102; GARCÍA, J., “El límite mental y la fenomenología”, *Studia Poliana*, 2002 (4), 113-127.

pero lo obvio es propio de la razón teórica; b) que darse cuenta que su método es la interpretación, esa conciencia no es interpretación ninguna; c) que si todo es interpretable, también se debe interpretar el interpretar, lo cual abre un absurdo proceso al infinito, etc. En resumen, “la filosofía del siglo XX comienza con una nueva versión del idealismo. Más tarde, entran en escena nuevas posiciones voluntaristas. Pero se trata, como digo, de reposiciones, pues las formulaciones más intensas del voluntarismo y del idealismo son anteriores”¹⁴⁰. En efecto, habría que remontarse a fines del s. XIII con Eckhart y principios del XIV con Ochkam.

La reposición del idealismo a fines del s. XIX y principios del XX la llevó a cabo Husserl. Además, la fenomenología, al menos en éste, su fundador, es subjetivista, pues en ella “es el sujeto el que da los pasos siguientes. Obviamente, esto es moderno. Por ejemplo, para Husserl progresar en el conocimiento de la verdad es una tarea, un ideal que responde a los intereses de la razón (como diría Hegel, los intereses de la razón se concentran en seguir negando. Es el proceso dialéctico). En todas estas hipótesis, el intelecto agente no ilumina: son interpretaciones cuasi-automáticas del proceso cognoscitivo con una carga subjetiva muy fuerte, incompatible con la axiomática propuesta, y que no admiten el conocimiento habitual”¹⁴¹. Como se puede apreciar, el subjetivismo al que abocan tanto el idealismo como el voluntarismo acarrearán el olvido del intelecto agente en toda la modernidad¹⁴².

Con más detalle: Husserl, como es sabido, propuso como método de filosofía la reducción fenomenológica (*epoché*). Este método estriba en su primera fase en poner entre paréntesis la existencia y la índole de lo real, pues se quiere atender en exclusiva a aquello que es pensado y que se queda en la condición del objeto pensado como dado a la conciencia, es decir, en tanto que pensado. No busca, pues, la índole de lo real, sino su índole como “esencia pensada” (*eidós*). El término del proceso reductivo es la denominada *intuición eidética*, o visión directa de la idea universal. Pero al quedarse con lo dado a la conciencia se imposibilita para alcanzar la persona humana, porque, evidentemente, la idea de persona no es persona ninguna.

El método fenomenológico es reductivo y, además, lo es progresivamente en su fundador. En efecto, la siguiente fase consiste en aplicar este método también a la conciencia. En la tercera, lo aplica al yo. En la cuarta, a la intersubjetividad. Su idealismo va, pues, *in crescendo*. La implicación de este método para la antropología estriba –al menos en su

¹⁴⁰ *Nominalismo*, Prólogo, 12.

¹⁴¹ *Curso de teoría*, III, 2ª ed., 10.

¹⁴² Así lo puso de relieve Polo: “La descalificación de las determinaciones directamente pensadas es paralela al olvido del intelecto agente y de los hábitos. En tales condiciones aparecen lo que llamaré actitudes subjetivas”. *Curso de teoría*, III, 2ª ed., 117.

primera fase— en que el llamado *yo puro* aparece como el único residuo que resiste a la reducción fenomenológica, es decir, es el polo subjetivo de la conciencia, pues todo aparecer del objeto conocido aparece ante el sujeto que lo conoce. Todo objeto es objeto para un sujeto. Ahora bien, ese sujeto no es cognoscible, porque ni es ni puede ser concienciado. Es un sujeto puro y nada más. La existencia humana es, consecuentemente, un puro hecho, una posición en el mundo. La reposición de la tesis de Descartes es, pues, patente, pues está interpretando el sujeto como el *sum* cartesiano: un fundamento del *cogito* al que el propio *cogito* no alcanza. De ese modo, el sujeto en vez de ser visto como luz, como intelecto agente en definitiva, se convierte en lo único que, por su opacidad, no se puede conocer.

La precedente crítica poliana a Husserl por interpretar al sujeto como fundamento, puede valer asimismo para Heidegger, pues “*Sein und Zeit*, termina sin una verdadera superación de la perplejidad. Y no es de extrañar, porque el intento de Heidegger está mal construido. La zona de anterioridad a la conciencia no puede ser interpretada como fundamento, pues con ello se olvida el núcleo del saber (intelecto agente). Esta observación afecta a la interpretación heideggeriana de la perplejidad, pero también a la interpretación causalista del intelecto agente. La libertad es superior al carácter de fundamento... La reducción del núcleo a la perplejidad es una formulación de esta pretensión y como tal una recaída en la suposición”¹⁴³. Además, si la persona es incognoscible, el resto del conocimiento sobra. En efecto, si el hombre es el pastor del ser porque dota de sentido con su razón a los entes intramundanos, pero él no se alcanza a sí mismo con su razón, el sujeto es incognoscible, carece de sentido, y esta situación es angustiosa, pues ¿de qué sirve dotar de sentido a todo lo demás si uno carece de sentido?

Y es que “Heidegger confesó, sobre todo al final de su vida, que la noción de intelecto agente es fundamental y que una investigación acerca de ella podría enderezar la ontología por caminos sumamente prometedores. Pero en *Ser y tiempo* el intelecto agente no es tenido en cuenta; en su lugar aparece la noción de pregunta fundamental, y como uno de los elementos de su estructura, la noción de ser como comprender u horizonte de la comprensión. Un motivo más para sostener que la pregunta no es el verdadero método de la ontología”¹⁴⁴. En efecto, la pregunta ya supone la existencia de una respuesta. Por tanto, la pregunta cae de nuevo en la *suposición*, es decir, supone el tema que pretende alcanzar, y, por suponerlo, no lo conoce directamente como es, sino como un objeto pensado que se encierra en la noción de algo o de cosa. Por eso, preguntar es no saber, pues sólo se pregunta lo que no se sabe, a menos que se

¹⁴³ *El acceso*, 137.

¹⁴⁴ *Hegel*, 310.

pregunte por preguntar, lo cual es absurdo. El preguntar es una operatividad negativa de la razón, una faceta de eso que los clásicos medievales denominaban *razón formal* y que Polo llama *generalización*¹⁴⁵, pues siempre se puede seguir preguntando, ya que no hay una última pregunta. Pero el *intelecto agente* ni procede ni puede proceder así, porque para éste sí que existe una última realidad. Además, es un mal negocio rebajar el intelecto agente al estatuto de la razón, y menos todavía a la vía *formal* o *generalizante* de ésta.

Por su parte, "la afinidad entre Heidegger y Wittgenstein se acentúa en la medida en que Heidegger se orienta hacia el voluntarismo"¹⁴⁶. Como es sabido, Heidegger, tras la lectura de Nietzsche, del que acepta que toda realidad es temporal y que su clave es voluntaria, acaba sosteniendo que el hombre *es* tiempo, y que el ser, externo e independiente del hombre, sólo se manifiesta al hombre en la medida en que el ser se quiera manifestar. Pero es obvio que eso es ajeno al conocimiento humano, pues depende de que el ser tome o no la iniciativa para manifestarse. En cuanto al segundo autor aludido, ¿acaso Wittgenstein cede al *voluntarismo*? La respuesta ajustada es que cede más que Kant, pues su obra consiste en un giro lingüístico de la filosofía trascendental kantiana¹⁴⁷. En efecto, si lenguaje y pensamiento tienden a identificarse en el primer Wittgenstein, el del *Tractatus*, y el lenguaje sólo habla ajustadamente del mundo, aquello que carece de sentido lingüístico, a lo que Wittgenstein llama lo *místico*, y que es lo verdaderamente importante para el autor, debe ser alcanzado por vías ajenas al lenguaje y al pensar. De modo que la voluntad vuelve a tomar el relevo del conocer, y al adquirir protagonismo de nuevo, deja en el olvido al intelecto agente.

Por otro lado, tras los decimonónicos racionalismo y voluntarismo a ultranza, el existencialismo del s. XX intentó solucionar el problema del acceso al núcleo personal humano por elevación, emplazando en la resolución de tal problema ya no a la razón o a la voluntad, sino a la misma existencia humana. Pero lo llevó a cabo, según Polo, con tan mala fortuna que su filosofía resultante, en la mayor parte de los casos, dio lugar a distintas concepciones de una existencia humana problemática. Ello fue debido, según Polo, a su carencia de método cognoscitivo natural para acceder a la intimidad humana. Tales pensadores, desconocían, por tanto, la existencia del entendimiento agente y el método para alcanzarlo. Por eso, algunos de los representantes de esta corriente propugnaron el acce-

¹⁴⁵ Cfr. POLO, L., "Indicaciones acerca de la distinción entre generalización y razón", en *Razón y libertad. Homenaje a Antonio Millán-Puelles*, Rialp, Madrid, 1990, 87-91.

¹⁴⁶ *Nominalismo*, 138. Cfr. asimismo: Hegel, cap. V, La sustitución de la dialéctica por la pregunta acerca del ser, 2ª ed., 281-334.

¹⁴⁷ De modo penetrante lo advirtió LLANO, A., "Filosofía trascendental y filosofía analítica. (Transformación de la metafísica) I", *Anuario Filosófico*, 1978 (XI)/1, 89-122; II, 1978 (XI)/2, 51-82.

so a la persona humana sólo desde la fe. Fue el caso del precursor de ellos, Kierkegaard, y de aquellos que aceptaron su influjo: Marcel, Jaspers, etc. Mientras que otros, como el ya aludido Heidegger, o Sartre, etc., negaron la posibilidad de tal acceso, y afirmaron consecuentemente, lo absurdo del existir humano.

A falta de método teórico adecuado para alcanzar el tema que pretendía el existencialismo, las filosofías posteriores a él ya no intentaron solucionar por elevación el problema humano clave, el sentido personal, es decir, centrar lo nuclear humano por encima de la razón y de la voluntad. Y, rechazando a la par la hegemonía de ambas potencias, propia de los *ismos* decimonónicos, se refugiaron en instancias humanas menores (el lenguaje, los sentimientos, la cultura, lo social, etc.). Debido a ello, lo que caracterizó a estas filosofías fue precisamente la falta de inspiración, configurando así, según describe Polo, una época de crisis¹⁴⁸, que llega hasta nuestros días. Es la época de las llamadas *filosofías de* (la cultura, la estética, el lenguaje, política, etc.).

Tampoco el personalismo del s. XX alcanza al intelecto agente, o lo que es equivalente, al conocer personal como acto de ser, sencillamente porque carece de método para ello. También por ello es subjetivista. La teoría del conocimiento que usa esta corriente no es muy rigurosa. Por eso Polo se desmarca de ese movimiento: "En la consideración del operar intelectual se advierte la congruencia. La congruencia, es decir, el ajuste del acto y del objeto, descarga a la persona humana de la carga superflua (y por ello reductora) que lleva consigo substituir la operación por el sujeto humano. Para evitar ciertos inconvenientes del replanteamiento personalista moderno, suelo llamar a la persona el núcleo del saber¹⁴⁹. El núcleo no es la operación, lo cual no quiere decir que no existan operaciones, sino que el ser humano no se reduce a ellas. Por su parte, la temática de la metafísica no se agota en términos objetivos. El núcleo del saber tampoco es una operación; paralelamente, la persona, el

¹⁴⁸ Cfr. POLO, L., "Conciencia de crisis en la cultura contemporánea", *Palabra*, 1967 (21), 27-32; "La filosofía en nuestra situación", *Presente y futuro del hombre*, 87-113; "El hombre en nuestra situación", *Nuestro Tiempo*, 1997 (295), 21-50; "¿Para qué filosofía hoy?", *Anuario Filosófico*, 1981 (XIV)/2, 189-195; "Filosofar hoy. Entrevista con D. Leonardo Polo", *Anuario Filosófico*, 1992 (XXV)/1, 27-51, "Los límites del subjetivismo", *Nuestro Tiempo*, 1977 (273), 5-22.

¹⁴⁹ Como el mismo Polo advierte en alguno de sus estudios, "algunas veces empleo otros términos. En la redacción del año 64 (se refiere a su libro *El acceso al ser*) a esto lo llamo el *núcleo del saber*. La persona es nuclear, es el meollo, el intríngulis, el hombre tiene un intríngulis, es nuclearmente. Esto también es el *nous poietikos*, el *intellectus agens*. Vean como hay muchos trascendentales personales. La persona es trascendental como intimidad libremente, *nous*, intelecto, amor, también amor. Y vean como ser amor es más que ser bien. El bien es un trascendental metafísico; el amor es un trascendental personal; verdad: trascendental metafísico; intelecto: trascendental personal; persistencia: trascendental metafísico, primer principio; ser además: trascendental personal". *La libertad*, I, 51.

intelecto agente, la libertad, no son objetos"¹⁵⁰. El intelecto agente no es un objeto y no se puede conocer a modo de tal. Tampoco es *transobjetivo*. No es una operación immanente. Reducirlo a ella es despersonalizarlo. Es *transinmanente*.

Por lo demás, es claro que ciertos conocedores de la filosofía aristotélica en el s. XIX, como Brentano¹⁵¹, y ciertos estudiosos del tomismo en el s. XX, como Ramírez¹⁵², Sánchez¹⁵³, Manyá¹⁵⁴, Canals Vidal¹⁵⁵, Derisi¹⁵⁶, Zigliara¹⁵⁷, Degl'Innocenti¹⁵⁸, Reyna¹⁵⁹, Más Herrera¹⁶⁰, Kuksewicz¹⁶¹, Mahoney¹⁶², etc., han recuperado la noción de intelecto agente; sin embargo, no pocos de ellos –salvo excepciones como la de Canals, que identifica el intelecto agente con el acto de ser– limitan en demasía su papel a la función abstractiva, imbuyéndole en algunos casos de una fuerte carga causal. Por su parte, Polo, que rechaza cualquier explicación de lo espiritual humano según el modelo de la causalidad física, denunció de modo radical desde el comienzo esa inconveniencia en el tratamiento del intelecto agente: “El núcleo del saber... permite liberar al intelecto agente de su versión causalista”¹⁶³.

Si bien buena parte de los pensadores modernos han olvidado el entendimiento agente, otros, de modo similar al averroísmo medieval, han postulado una especie de entendimiento único y universal para todos los

¹⁵⁰ *Curso de teoría*, III, 2ª ed., 259-260.

¹⁵¹ Cfr. BRENTANO, F., “Panorama de las anteriores explicaciones acerca del *nous poietikos*”, Trad. de SÁNCHEZ MIGALLÓN, S., *Revista Española de Filosofía Medieval*, 2002 (9), 225-245.

¹⁵² Cfr. RAMÍREZ, S., “La supremacía del entendimiento agente en Santo Tomás y sus dificultades”, *Estudios Filosóficos*, 1957 (6), 203-230.

¹⁵³ Cfr. SÁNCHEZ, M., “La distinción entre el entendimiento agente y el posible según Sto. Tomás”, *Ciencia Tomista*, 1929 (39), 207-214.

¹⁵⁴ Cfr. MANYÁ, J. P., “Questions de gnoseologia. La teoría de l'intellect agent”, *Analecta Sacra Tarraconensia*, 1930 (6), 61-104.

¹⁵⁵ Cfr. CANALS VIDAL, F., “El ‘lumen intellectus agentis’”, *Convivium*, 1956 (1), 101-136.

¹⁵⁶ DERISI, O. N., *La doctrina de la inteligencia de Aristóteles a Santo Tomás*, Club de Lectores, Buenos Aires, 1980.

¹⁵⁷ Cfr. ZIGLIARA, T. M., *Summa Philosophica* (II), *Dell luce intellettuale e dell'ontologismo* (I), Beeuchesme, París, 1909.

¹⁵⁸ Cfr. DEGL'INNOCENTI, U., “L'enigma dell'intellecto agente”, *Aquinas*, 1970 (13), 25-45.

¹⁵⁹ Cfr. REYNA, R., “On the soul: a philosophical exploration of the active intellect in Averroes, Aristotle and Aquinas”, *The Thomist*, 1972 (36), 131-149.

¹⁶⁰ Cfr. MAS HERRERA, O., “Introducción a la doctrina de la iluminación de la inteligencia en el sistema tomista”, *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 1975 (13), 57-71.

¹⁶¹ Cfr. KUKSEWICZ, Z., “The potential and the agent intellect”, *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, 1982.

¹⁶² Cfr. MAHONEY, E., “Sense, intellect and imagination in Albert le Grand, Thomas Aquinas and Siger”, *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, 1982.

¹⁶³ *El acceso*, 108.

hombres. En efecto, ya se ha aludido como para Polo en la Edad Moderna la teoría de la acción, que parece seguir el postulado del Fausto de Goethe “en el principio era la acción” (a ese lema obedece, por ejemplo, la propuesta de Blondel, no exenta de voluntarismo), tiene mucha afinidad con el averroísmo árabe. A su vez, desde la teología “nos encontramos con que reaparece la idea de una razón universal iluminante y, con ella, la quiebra de la persona. También el colectivismo que proponen los teólogos de la liberación es imposible sin intelecto agente único. Lo mismo habría que decir del sujeto trascendental kantiano en función de la historia universal. En rigor, sostener que el hombre puede entender sólo aquello que le dan para entender, porque él no tiene capacidad cognoscitiva activa, es jugar al totalitarismo. Por otra parte, el intelecto agente único y extrínseco, con su paralelismo árabe de que el hombre no es capaz de conocer sino lo que está en el libro, el Corán, y sin necesidad de un refuerzo intrínseco de la dotación cognoscitiva poseída en propio (dada por Dios, pero poseída en propio), vuelve a aparecer en Lutero. Con otras palabras, desde el punto de vista del intelecto, Lutero repone la noción de religión del libro. La inteligencia humana es absolutamente incapaz; sólo se conoce por Revelación”¹⁶⁴. Si el hombre no es personal y libremente cognoscente, tampoco es responsable. Pero si no es respuesta, sobra la llamada, es decir, Dios es ajeno al hombre, y éste debe describirse al margen de Dios.

“Ahora bien, —continúa Polo— si el hombre no es capaz de saber nada por sí mismo, si en el hombre no existe la *scintilla Dei*, la chispa de la inteligencia divina, ha de limitarse a aprender, a escuchar. En Rahner aparece otra vez la misma idea: el hombre es el que escucha la Palabra. Esto no es cierto. El hombre es el que entiende y si no, no puede escuchar nada, ni recibir palabra alguna. La fe es superior a la razón, pero es dada al ser racional, pues no es subjetivamente divina, sino humana (Dios no tiene fe). El hombre no puede recibir la fe en sentido mahometano... Cada uno no es iluminado por ninguna utopía o ideología sobre la historia; cada uno es iluminado por su propio intelecto agente, pues si yo no entiendo, no entiendo nadie por mí. Y a mí nadie me puede hacer entender, de tal manera que el hacerme entender sea extrínseco respecto de mí. En otro caso, no soy persona, y si no soy persona, no hay historia”¹⁶⁵, ni ética, ni política, etc., con sentido. De ahí también que el intelecto agente precise su conversión con la libertad personal.

Con las filosofías aludidas basta para hacerse cargo de su descuido del intelecto agente. Esa omisión es palmaria también en otras corrientes de pensamiento más recientes, como el neomarxismo, el conductismo, las diversas sociologías, etc., o incluso actuales como la llamada postmoder-

¹⁶⁴ *Sobre la existencia*, 99.

¹⁶⁵ *Ibid.*

nidad, la filosofía de lo mental, etc. Todo ello da como resultado el estancamiento mayoritario en una época de crisis. Pero la salida de nuestra época de crisis, de falta de inspiración teórica pasa, para Leonardo Polo, por tanto, por la recuperación del entendimiento agente: "En el orden heurístico histórico, y desde el punto de vista del problema que una facultad inmaterial plantea si no se acepta el innatismo ni la iluminación directa de los inteligibles, hay que establecer un acto estrictamente intelectual correlativo a la facultad. Ese acto es el intelecto agente. De momento, es la solución de un problema; pero no es sólo eso"¹⁶⁶. Nótese, no obstante, que no se trata sólo de recuperar la noción aristotélica de entendimiento agente, sino de intuir su realidad personal a la que apunta tal noción: "La persona no es la sustancia clásica ni el sujeto de la filosofía moderna. El intelecto agente tampoco es una cosa ni la otra"¹⁶⁷.

Tanto el sustancialismo como el subjetivismo juegan una mala baza para la antropología. En efecto, ni la persona se debe conocer desde la sustancia, ni la sustancia desde el nivel cognoscitivo que alcanza a la persona. Si se intenta alcanzar a la persona con el modelo de la sustancia se la rebaja, porque la persona es una realidad superior a aquélla. El estudio de la sustancia según el modelo de la persona es menos frecuente porque es pueril, ya que se trata de un intento de personalizar a la realidad impersonal. Por su parte, el subjetivismo moderno es una simetrización de la versión sustancialista clásica de la persona humana.

Por consiguiente, respecto a este punto se puede concluir con Polo, que si el futuro de la filosofía pasa por recuperar al entendimiento agente, y si el entendimiento agente es pura apertura a un futuro que no se desfuturiza, la índole de la filosofía y del entendimiento agente no pueden ser más afines. ¿No será que el entendimiento agente es el método con que se alcance el tema nuclear de la filosofía? Con otras palabras, si todo hombre es filósofo *por naturaleza* (habría que decir que lo es *por ser persona*), lo es merced a su intelecto agente. Y de acuerdo con el intelecto agente, ser filósofo significa ser abierto al proyecto, al futuro que nunca deviene pasado. Es descubrir la meta a la que tiende la esperanza personal. Por ello, debemos mostrar a continuación, siguiendo a Leonardo Polo, la índole del entendimiento agente, y con ella su apertura al futuro. Pero antes de centrar la atención en él hay que reparar en su relación con las demás instancias cognoscitivas humanas que, siendo todas inferiores a él, de él dependen, consistiendo el sentido propio de éstas en su estar subordinadas y en función de él.

¹⁶⁶ *Curso de teoría*, II, 3ª ed., 156-157.

¹⁶⁷ *Curso de teoría*, I, 2ª ed., 234.





II

EL INTELLECTO AGENTE Y LAS DISTINTAS INSTANCIAS COGNOSCITIVAS HUMANAS

Leonardo Polo, de acuerdo con la filosofía clásica grecolatina, comenzó por aceptar el papel iluminante del intelecto agente sobre las especies de la sensibilidad intermedia¹. Posteriormente añadió que el intelecto agente no se limitaba a tal menester, sino que era susceptible de iluminar asimismo las operaciones de la inteligencia (noción de hábito adquirido)². Más adelante precisó también esta posición sosteniendo que tal cometido no lo lleva a cabo directamente tal intelecto, sino que se sirve para ello de hábitos nativos³. Ulteriormente ratificó que ese servirse de hábitos nativos no sólo lo ejerce el intelecto agente respecto de la inteligencia, sino también respecto de la voluntad⁴.

Últimamente ha concretado que para la activación de la inteligencia y de la voluntad el intelecto agente usa de un único instrumento. A tal hábito nativo lo llama Polo, de acuerdo con la tradición cristiana medieval que parte de san Jerónimo, *sindéresis*. Por último, Polo ha buscado la correlación entre el intelecto agente y los hábitos innatos superiores a la *sindéresis*, a saber, el de los primeros principios y el de sabiduría. De modo que, aunque no se pueda hablar de un drástico viraje o rectificación en el desarrollo poliano de estos temas, no obstante se advierte cierta evolución en este punto; esa mudanza se tendrá en cuenta en la exposición de la índole de este núcleo del saber.

¹ El intelecto agente es acto, "el acto de los inteligibles es acto". En el *Curso de teoría*, II, se repite muchas veces esta expresión. Cfr. 3ª ed., 158, 170, 204, 225, 232, 233, 236, etc.

² "Las operaciones abstractivas son iluminadas por el intelecto agente". *Curso de teoría*, IV/2, 146. "En tanto que ilumina la operación abstractiva y perfecciona a la facultad con un hábito, el intelecto agente no conoce el ser". *Curso de teoría*, III, 2ª ed., 17. Cfr. asimismo: III, 1ª ed., 22. "El hábito es posible por la iluminación de la operación por el intelecto agente cuando se trata de los hábitos intelectuales, pero esto no es reflexivo. Insisto en que esto es una propuesta". *La libertad*, I, 78.

³ Cfr. "El conocimiento habitual de los primeros principios", en *Nominalismo*, III Parte.

⁴ Cfr. *La voluntad*, I.

1. El acto intelectual superior

La tesis inicial de Polo respecto del intelecto agente, tesis que sigue manteniendo, dice así: el intelecto agente es el acto intelectual superior⁵. La inteligencia es al comienzo una potencia; también la voluntad. Ambas son espirituales, pero pasivas en su estado de naturaleza. La sensibilidad interna, debido a su soporte orgánico, no puede incidir en lo puramente espiritual. Tampoco la realidad física externa puede estimular lo espiritual, pues lo menos no puede activar lo más. Por eso, se requiere de un acto previo capaz de activar a la inteligencia y también a la voluntad como potencias.

Con todo, “hay una distinción entre la voluntad y la inteligencia como potencias pasivas, y es que el factor que pone en marcha a la potencia intelectiva es de su misma índole, a saber, el intelecto agente o *intellectus ut actus*. Considerada primariamente, la inteligencia no está sola, sino que es acompañada por el *intellectus ut actus*. De manera que lo que pone en marcha a la inteligencia es inteligible y se llama especie impresa. Dicho de otra manera, se puede hablar de intelecto agente, pero no de voluntad agente”⁶. La inteligencia es una potencia inorgánica o sin realidad física; un principio de actos que ella misma no puede principiar sin la influencia o la cooperación del intelecto agente, que le proporciona lo que se suele llamar la especie impresa. Sólo así se pone en marcha.

Debido a ese acompañamiento, Polo encuadra a la inteligencia en el orden del espíritu, mientras que enmarca a la voluntad en el orden de la naturaleza. “En la voluntad —añade Polo— no se puede hablar de algo paralelo al intelecto agente. Por eso, sus actos han de ser constituidos directamente. Aunque la inteligencia sea una potencia pasiva, está muy próxima a ser una potencia activa, porque el *intellectus ut actus* la pone en condiciones de ejercer operaciones de suyo. En cambio, la voluntad puede ejercer actos si está en conexión con la inteligencia, la cual, a su vez, se considera ejerciendo actos. Con otras palabras, la inteligencia es una potencia pasiva sin que ello comporte que sea pura potencia, porque lo que la hace pasar al ejercicio de operaciones es un acompañante estrictamente suyo: su acompañar es habitual o continuo (los hábitos intelectuales derivan del *intellectus ut actus*). Pero en la voluntad no se descubre nada parecido; no hay una voluntad agente. Por tanto, insisto, hay que recurrir, al menos, al contacto con el ejercicio de la inteligencia para

⁵ “Aquello de que depende el saber (humano), en estrecha correspondencia con la independencia de éste respecto del principio, no ha de interpretarse como su fundamento. A aquello de que el saber depende llamaré *núcleo posesorio del saber*”. *El acceso*, 48. “Se suele decir que el intelecto agente no conoce... Pero él mismo no es estrictamente un acto de conocer, aunque sea el acto intelectual superior”. *Antropología*, M, lec. 12, 9.

⁶ *La voluntad*, I, 33-34.

hablar de actos voluntarios. De manera que la voluntad es una potencia *pasiva pura*; estrictamente es la única que lo es, porque la inteligencia, aunque sea una potencia pasiva, propiamente no es puramente pasiva⁷. Ser la única potencia pasiva, significa en sentido estricto para la voluntad que es inexplicable sin una realidad que la active. Pero dada la intencionalidad de la voluntad, esa activación debe ser doble: una externa, de una realidad que la atraiga y por ello propicie su activación⁸, y otra interna, que la empuje. En ambos casos la voluntad está enteramente subordinada o a expensas de tales realidades.

Esa pasividad constitutiva de la voluntad implica, para Polo, que ésta, debido a su intención de alteridad⁹, sea una relación trascendental con el fin último, la única realidad que lo es. Esta tesis es, por lo demás, de origen tomista¹⁰. Obviamente la pasividad en la voluntad queda referida a su estado nativo, esto es, a eso que los medievales denominan *voluntas ut natura*, pero no al ejercicio de sus actos y de sus virtudes, es decir, a lo que clásicamente se denomina *voluntas ut ratio*¹¹. “Volvamos a la voluntad como potencia pasiva. Decimos: como en el orden voluntario no hay nada parecido al intelecto agente, se trata de una potencia pasiva y pura. Por consiguiente, es característico de la voluntad natural estar referida al fin antes de poseerlo o de tender a él. La potencia pasiva, que es la voluntad, está abierta al fin sin condición alguna, pura y simplemente abierta al fin, y en eso consiste su carácter potencial puramente pasivo”¹².

Si el intelecto agente activa a la potencia racional (razón, entendimiento posible, paciente, o inteligencia) será acto, previo y superior a ella. Muchos pensadores tomistas no tienen especial reparo en admitir este extremo. El problema les viene luego, pues a pesar de que admiten que el intelecto agente sea activo, por lo general no aceptan que se trate de un acto cognoscitivo. Algunos de estos filósofos estarían dispuestos a

⁷ *La voluntad*, I, 36.

⁸ Por lo demás, esa tesis es clásica y se debe a Tomás de Aquino. Cfr. mi escrito: *De Ver.*, 22, *El apetito del bien y la voluntad*, Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 131, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2001.

⁹ Sobre la distinción entre la intencionalidad del objeto pensado y la del acto de querer según POLO, cfr. FERRER, U., “Intencionalidad del conocer *versus* intencionalidad del querer”, *Futurizar el presente*, 93-105.

¹⁰ Cfr. mi escrito *Tomás de Aquino, De Ver.*, q. 22, *El apetito del bien y la voluntad*, Introducción, traducción y notas, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 131, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2001.

¹¹ Cfr. ALVIRA, T., *Naturaleza y Libertad. Estudio de los conceptos tomistas de ‘voluntas ut natura’ y ‘voluntas ut ratio’*, Eunsa, Pamplona, 1985; MONTANARI, G., “Distinzione tra ‘voluntas ut natura’ e ‘voluntas ut ratio’ nella dottrina tomista della libertà”, *Aquinas*, 1962 (5), 58-100; ARANGUREN, J., “Caracterización de la voluntad nativa”, *Anuario Filosófico*, 1996 (XXIX)/2, 347-358. Cfr. asimismo mi libro *Conocer y amar*, cap. IV, 1, “*Voluntas ut natura* y *voluntas ut ratio*”.

¹² *La voluntad*, I, 37.

hacer equivaler incluso el intelecto agente con el acto de ser personal, pero no aprobarían que fuese un acto de ser cognoscente. El acto de ser –dirían– es superior al conocer, y por ello el acto de ser humano, que no es cognoscente, puede activar al conocer racional humano. Sin embargo, Polo establece una rectificación a este planteamiento, pues considera que un intelecto en acto que no sea cognoscente es un hierro de madera.

El que el intelecto agente sea superior y separado de la inteligencia y de los inteligibles indica que “el intelecto en acto está al margen de toda operación y existe aunque aquella no exista. Por eso se puede decir distinto a ella y previo... Él es el auténtico *a priori* del conocimiento humano porque «el entendimiento agente constituye la inteligibilidad en acto»¹³. Pero si la potencia de la inteligencia se encuadra tradicionalmente dentro de la naturaleza humana, el intelecto agente debe ser acto respecto de ella. Ahora bien, ¿cuál es el acto respecto de la naturaleza humana? Para Polo, sin duda alguna, la persona humana. Por tanto, el intelecto agente debe emplazarse en la persona humana, no en su naturaleza. Ello indica que hay que elevar el intelecto agente al plano del acto de ser personal humano. Polo lo describe de este modo: “Estimo que es conveniente elevar el *lumen intellectus* hasta el nivel de la persona. Con ello se deja de lado el sustancialismo”¹⁴, porque el intelecto agente es acto, pero no acto como *entelécheia*, es decir, sustancial, pues no es acto formal respecto de ninguna materia.

Polo propone la ubicación del intelecto agente en el nivel personal como resultado de uno de los logros del ejercicio libre del método cognoscitivo por él descubierto, al que llama “*abandono del límite mental*”¹⁵. Tal método consiste en superar la exclusividad de la operación inmanente o *presencia* intelectual. La presencia es el acto de pensar descubierto por Aristóteles (*enérgeia*) como distinto radicalmente de los movimientos transitivos de la realidad física extramental. La índole de este acto u operación inmanente fue esclarecida por los grandes comentadores aristotélicos medievales (árabes y cristianos) y asumida por los comentadores tomistas. Como se puede apreciar, la *presencia* es el acto de presentar o conocer, no el objeto presentado, es decir, no es lo conocido en cuanto conocido. Buena parte de la filosofía moderna centra su investigación en el objeto pensado, olvidándose del acto, y por ello se puede decir que es objetualista. En cambio, en esta misma época, a veces, debi-

¹³ MOLINA, F., “La sindéresis y el yo”, *Studia Poliana*, 2001 (3), 43-44.

¹⁴ *Antropología*, I, 157.

¹⁵ Cfr. ESQUER, H., *El límite del pensamiento. La propuesta metódica de Leonardo Polo*, Eunsa, Pamplona, 2000; PIÁ, S., “Sobre el límite mental. En torno a El límite del pensamiento. La propuesta metódica de Leonardo Polo de Héctor Esquer Gallardo”, *Studia Poliana*, 2001 (3), 177-185; GARCÍA, J. A., “El abandono del límite y el conocimiento”, en FALGUERAS, I./GARCÍA, J. A. /YEPES, R., *El pensamiento de Leonardo Polo*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, n° 11, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1994, 27-60.

do a una simplista oposición entre objeto pensado y sujeto pensante, se atiende en especial al sujeto, y la filosofía resultante deviene subjetivista¹⁶. En cualquiera de los dos casos, las instancias que median entre el objeto y el sujeto, a saber, los actos, los hábitos adquiridos, las facultades y los hábitos innatos, se escamotean.

La filosofía moderna no repara, por tanto, en la índole del acto de conocer como operación inmanente, como *presencia* que presenta al objeto conocido, permaneciendo la presencia misma tácita, puesto que no se presenta. Si se presentara a sí misma a la vez que presenta el objeto, como postulan algunos autores que defienden una presunta *teoría reflexiva de la verdad*¹⁷, no los podría discernir. En efecto, si el acto se conociera a sí mismo a la vez que conoce el objeto, ¿qué le permitiría distinguir entre el acto, que es una realidad, y el objeto, que es intencional? Notoriamente esto parece absurdo. Además, si la teoría reflexiva de la verdad fuera verdadera, la verdad de esa teoría aparecería de modo palmario para todo el mundo con sólo pensarla, asunto que no acontece, ni en todos, ni siquiera en quienes la defienden.

Por otra parte, cuando la filosofía moderna, a partir de la segunda mitad del s. XIX, repara en el acto de conocer no lo trasciende. Por eso, el *sujeto* al que alude en modo alguno es conocido como *núcleo del saber*, asunto que alcanza Polo con el método aludido: “La justificación de este procedimiento, es decir, el valor heurístico del abandono del límite está en que evita tanto el salto, ya sobrevenido, a la sustancia, que en Aristóteles paraliza en su comienzo mismo la metafísica –paralización que es la pérdida de la actividad–, como la inerte simetría de la modernidad que olvida el núcleo del saber”¹⁸.

La propuesta poliana consiste precisamente en trascender la *presencia*, lo que permite que, al trascenderla, se alcancen actos superiores a ella, pues quedarse en ella impide crecer cognoscitivamente: “El incremento cognoscitivo no es una elucidación de la presencia”¹⁹. Tampoco un quedarse en el objeto pensado: “el incremento cognoscitivo no es

¹⁶ Cfr. *Nominalismo*, I Parte.

¹⁷ Sobre este importante asunto, cfr. BOYER, Ch., “Le sens d’un texte de Saint Thomas: *De Veritate*, 1, 9”, *Gregorianum*, 1924 (5), 427-428; ISAAC, J., “Sur la connaissance de la vérité”, *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 1948 (32), 341; SEGURA, C., *La dimensión reflexiva de la verdad: una interpretación de Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona, 1991; MILLÁN PUELLES, A., *La estructura de la subjetividad*, Rialp, Madrid, 1967, 179; CARDONA, C., *Metafísica de la opción intelectual*, Rialp, Madrid, 1969, 51-53; SAINTE-MARIE, J., “Intentionalité et réflexivité”, *Atti del Congresso Internazionale Tommaso d’Aquino nel suo VII centenario*, 1977 (VI), Nápoles, 507; TORIBIO, I., “Las dos dimensiones esenciales de la verdad formal”, *Sapientia*, 1986 (XLI), 54; FABRO, C., *Percepción y pensamiento*, Eunsa, Pamplona, 1978, 338; LLANO, A., *Metafísica y Lenguaje*, Eunsa, Pamplona, 1984, 179 y 181.

¹⁸ *El acceso*, 377.

¹⁹ *El acceso*, 323.

relativo a lo ya objetivado”²⁰. Al trascenderla, se capta que “la presencia antecedente no es el núcleo del saber (o intelecto agente), no es ningún conocimiento de la determinación con valor de sujeto. A la vez, *lo que hay* (el objeto) tampoco puede referirse al ser: *haber no significa ser*”²¹, porque el objeto es intencional respecto de lo inferior (a saber, de la realidad física a través de las especies de la sensibilidad intermedia), no respecto de lo superior, y el acto de ser es superior tanto al objeto pensado como al acto de conocer, a la presencia. De otro modo, “el conocimiento del principio y el conocimiento objetivo son irreductibles. Pero hay todavía un tercer irreductible en orden a la multiplicidad del conocimiento: lo que he llamado núcleo del saber”²².

De modo que el método propuesto (a una propuesta libre sigue una aceptación libre) es un cierto modo de trascender cognoscitivamente la operación inmanente conmensurada con su objeto. En concreto, para alcanzar el entendimiento agente se trata de la fecundidad del ejercicio de una dimensión (la 3ª) del método del abandono del límite mental que, al abandonar la presencia mental, se desaferra de ella permitiendo alcanzar el acto de ser humano²³, captado como núcleo del saber o entender en acto. El ejercicio de esa dimensión metódica equivale al hábito de sabiduría²⁴, y con este hábito se *alcanza*, como se ha indicado, al entendimiento agente, dada la *solidaridad* de tal hábito con el intelecto en acto o conocer a nivel de ser personal²⁵.

Las demás dimensiones del método poliano conocen diversas realidades: una de ellas es el acto de ser real extramental o *persistencia*, que se ilumina con la 1ª dimensión metódica, equivalente al hábito innato de los primeros principios. Otra, la esencia de la realidad extramental o tetra-causalidad física, que se ilumina con la 2ª dimensión del método, equivalente a los actos y a sus respectivos hábitos adquiridos de la razón (vía

²⁰ *Ibid.*, 324.

²¹ *El acceso*, 72-73. Y más adelante: “La presencia supe al ser y se distingue del núcleo del saber. Lo directo de la determinación es la mismidad cognoscitiva. Suplir es suponer... La distinción entre el núcleo del saber y la presencia significa, lejos de toda mediación, que la precisividad de la presencia es anterior a la dualidad sujeto-objeto... *lo* es determinación directa y no el núcleo del saber; presencia es haber y no ser. *Lo* no es explicitable, porque sólo lo hay: la presencia se determina y no progresa”. *Ibid.*, 76. “El discernimiento de objeto y sustrato implica la superación de la mismidad (objeto pensado) del pensamiento como medio constante de saber y, en estrecha conexión, el discernimiento (antropológico) entre sujeto del pensamiento y núcleo del saber”. *Ibid.*, 254-255.

²² *El acceso*, 321.

²³ Con palabras de Polo: “El hábito de sabiduría parte de la presencia y se ‘suelta’ o desaferra de ella”. *Antropología*, I, 181.

²⁴ “Sabiduría. Es lo que llamo tercera dimensión del abandono del límite, cuyo estudio corresponde a la *Antropología trascendental*”. *Curso de teoría*, IV/2, 423, nota 15.

²⁵ Cfr. a este respecto mi artículo: “El hábito de sabiduría según Leonardo Polo”, *Studia Poliana*, 2001 (3), 73-102.

racional). Y, por último, la esencia humana, que se ilumina con la 4ª dimensión metódica, equivalente al hábito innato de la sindéresis. A ellas Piá Tarazona sugiere añadir dos nuevas dimensiones que permiten conocer el acto de ser de las demás personas humanas (5ª dimensión) y su esencia (6ª dimensión)²⁶. Como es claro, aquí, en orden a alcanzar cognoscitivamente el intelecto agente, sólo nos interesa la 3ª dimensión. Las denominaciones numéricas de 1ª, 2ª, 3ª y 4ª no denotan ni importancia real en lo conocido, ni altura cognoscitiva del método (pues éste último orden es: 3ª, 1ª, 4ª y 2ª), ni siquiera orden procedimental del método (pues éste puede ser cualquiera), sino que son aleatorias.

Si el alcanzar a conocer al entendimiento agente es, para Polo, al menos habitual (hábito de sabiduría), también podemos preguntar si se puede alcanzar a conocer de otro modo. La respuesta es que aparte de la fe sobrenatural o *el don de sabiduría*, la única instancia cognoscitiva natural superior al hábito de sabiduría en nosotros es el propio intelecto agente. Pero ¿puede conocerse el intelecto agente a sí mismo? La contestación no puede ser otra que la de imposible, porque éste no es idéntico sino dual. El miembro inferior de la dualidad (método) es el propio hábito de sabiduría²⁷, y el miembro superior (tema), es el propio intelecto agente. Ambos están unidos, son *solidarios*, pero son realmente distintos, porque el hábito de sabiduría no es la persona²⁸. Un hábito no es un

²⁶ “Es sorprendente comprobar que ninguna de las cuatro dimensiones del abandono del límite mental es un método para el *conocimiento de las demás criaturas humanas*, o mejor expresado, que no haya una quinta y una sexta dimensión del método poliano que versen sobre la esencia y el co-acto de ser de los demás hombres”. *El hombre como ser dual*, 263. Y en una nota de esa obra añade: “Aunque Polo utiliza aquí el término hábito *intersubjetivo*, ya he sugerido que me parece más apropiado hablar de un hábito *interpersonal*, pues con tal hábito se hace referencia a la dualidad intelectual entre co-actos de ser, y no a la dualidad entre las esencias humanas. Por otra parte, considero que de similar manera a como se atribuye al hábito de sindéresis el conocimiento de la propia esencia, no veo inconveniente en admitir algo así como un *hábito intersubjetivo* o *dialógico* para hablar del conocimiento de las esencias de los demás hombres. O formulado con terminología poliana, sugiero la posibilidad de emprender una investigación sobre la quinta y la sexta dimensión del abandono del límite mental y sobre sus hábitos respectivos”. Piá, S., *El hombre como ser dual*, 351, nota 573. Sobre la apertura interpersonal, cfr. RODRÍGUEZ, A., “Coexistencia e intersubjetividad”, *Studia Poliana*, 2001 (3), 9-33.

²⁷ “El hábito innato de sabiduría es la dimensión metódica del intelecto en el nivel trascendental”. Piá, S., *El hombre como ser dual*, 321.

²⁸ “Aunque en el hábito de sabiduría existe una peculiar solidaridad metódico-temática que se designa como carácter de *además*, el *intellectus ut co-actus* (que es el tema del hábito de sabiduría) es la persona”. *Antropología*, I, 175, nota 37. Piá TARAZONA lo formula de modo taxativo: “La persona humana es el intelecto, y no el hábito de sabiduría’. La razón es diáfana: el *método* –hábito de sabiduría– no es equivalente al tema –intelecto personal–, sino distinto realmente de él; por tanto, si el tema es superior al método, el tema es *persona* y el método no. El hábito de sabiduría es el modo íntimo según el cual la persona humana se conoce como *persona creada*, esto es, la *transparencia metódica* del intelecto personal humano; pero ese modo de conocimiento no se identifica con su índole de persona creada: en el hombre, precisamente por ser creado, nunca se da la identidad real –tampoco en sus dimensiones cognoscitivas–; el método es

quién, un acto de ser personal, sino un instrumento nativo suyo. Saber que soy una persona no es mi ser como mi persona. Hay distinción real entre el ser y el conocer. Sabemos que somos, pero no alcanzamos a saber enteramente quién somos. He ahí la ausencia de identidad real entre conocer-conocido en la intimidad del núcleo personal humano.

De modo que el intelecto agente como tema no puede ser método cognoscitivo respecto de sí. Será método respecto de su tema, porque un conocer sin tema es absurdo. Pero su tema no es él propio intelecto agente, sino un conocer personal que dé razón del sentido del propio intelecto agente, y eso: sólo Dios. Pero ¿acaso Dios puede iluminar al intelecto agente? Sí, y además —como sabemos desde Tomás de Aquino—, tanto natural como sobrenaturalmente. En el segundo caso, lo ilumina tanto en la presente situación como en la vida futura. ¿Lo ilumina aquí definitivamente? No, pues nunca llegamos a saber completamente quién somos mientras vivimos. En efecto, la persona que ahora somos desborda siempre nuestro propio conocimiento cumplido de ella. Añádase a ello que la persona humana, durante la vida presente, nunca está clausurada, es decir, no acaba de ser quien está llamada a ser. El intelecto agente no llega a ser quien será, esto es, no logra alcanzar en la presente situación el sentido que será. Lo cual indica que durante esta vida el intelecto agente no puede perder nunca su *carácter futurizante*²⁹, y que es en función de él.

La tesis de que el intelecto agente sea el acto intelectual superior es netamente tomista. Tomás de Aquino mantiene que sin intelecto agente el hombre no podría entender nada; Polo también lo advierte³⁰. Pero si del intelecto agente depende todo el conocimiento humano, también de él dependerá el conocimiento de los trascendentales metafísicos: el ser, la verdad, el bien³¹. Ahora bien, ¿cómo es posible conocer esos trascendentales si el intelecto agente no es un trascendental? Más aún, si el conocer es superior a la verdad y condición de posibilidad de ella, dado que todo conocer depende del intelecto agente ¿no será éste superior a la verdad? Sin duda. A su vez, si el bien depende de la verdad ¿no será el intelecto agente un trascendental superior asimismo al bien? Desde luego. ¿Y respecto del ser?, ¿acaso no será el intelecto agente superior a él? Sin duda alguna si el ser no es personal y el intelecto agente sí lo es, pues es más ser persona que no serlo.

siempre *distinto realmente* del tema; esa dualidad, como cualquier otra, implica *jerarquía* interna entre sus miembros". *El hombre como ser dual*, 310.

²⁹ Cfr. mi escrito: "El carácter futurizante del intelecto agente según Leonardo Polo", *Futurizar el presente*, 303-328.

³⁰ "En suma, entender el ente no significa entender el intelecto agente. Con todo, cuando se entiende el ente se está empleando el intelecto agente, puesto que sin él no se entiende nada", *Antropología*, I, 52.

³¹ Cfr. DE GARAY, J., "El sentido de los trascendentales", 573-586.

“Con otras palabras, el intelecto agente preside la intelección. De manera que la primacía del ente queda en entredicho y el intelecto agente puede ser otro trascendental, puesto que es requerido para que haya verdad. Pero no se dice que la verdad se adecue con él, por más que el intelecto agente haga falta para la adecuación. Por tanto, la tesis sobre el sentido causal de la verdad no parece sostenible, pues para conocer la verdad el intelecto agente es imprescindible, aunque no figura en el elenco tomista de los transcendentales”³². Pero si es un trascendental superior a los metafísicos, pues es condición de posibilidad de que aquéllos lo sean, y es *antropológico*, la antropología trascendental será superior a la metafísica. Según Polo la inteligencia como facultad no alcanza la verdad como trascendental³³. De modo que tal cometido será propio del intelecto agente o de algún instrumento suyo. Ello también indica, obviamente, que los filósofos del s. XIII que formularon la transcendentalidad de la verdad y de los demás transcendentales metafísicos trascendieron la capacidad de la inteligencia.

A la par, como lo inferior tiene como fin lo superior, los transcendentales metafísicos estarán en función del entendimiento agente como trascendental antropológico, y no al revés. O si se quiere, para que la verdad sea trascendental no sólo se requiere previamente que el intelecto agente lo sea, sino que se precisa además, que el conocimiento de la transcendentalidad de la verdad esté en función del descubrimiento de la transcendentalidad del intelecto agente, puesto que de él nacen los actos intelectuales que permiten conocer los transcendentales metafísicos. Pero no sólo los transcendentales metafísicos, sino que en el hombre todo conocimiento debe arrancar del intelecto agente. Efectivamente, escribe Polo que “el *intellectus ut co-actus* es la elevación al nivel trascendental de lo que en la tradición se llama intelecto agente. Se suele decir que el intelecto agente no se conoce a sí mismo, sino que es una luz que permite conocer los inteligibles. Según mi propuesta, es el acto radical del que dependen los otros actos intelectuales, los cuales, por ser inferiores a él, no lo conocen de ninguna manera. Sin embargo, en el orden personal, el acto intelectual se convierte con la persona”³⁴.

Por lo demás, —como se ha adelantado— el intelecto agente no es un fin final, un conocimiento que se conozca a sí mismo, sino un camino o método cognoscitivo en orden a un fin ulterior: Dios. En efecto, su conocer no acotado, inabarcable, alude a Dios, no a sí mismo o a otra persona

³² *Antropología*, I, 52.

³³ “Conviene señalar que la inteligencia no es capaz de llegar a la verdad trascendental, pues es inferior al *intellectus ut co-actus*. En cambio, no se puede hablar de bien sin voluntad, lo cual comporta que la estructura donal es superior al bien trascendental”. *Antropología*, II, 103, nota 24.

³⁴ *Antropología*, I, 224.

humana. Lo cual no es sino una formulación al más alto nivel teórico de esa máxima medieval según la cual el hombre, como persona, es *via ad Deum*. En efecto, la ausencia de identidad, o lo que es lo mismo, su carácter dual, muestra su índole de criatura³⁵. Con palabras de Polo: “El *intellectus ut co-actus* es el núcleo del saber, desde el cual —radicalmente— se ejercen las operaciones y los hábitos; pero él no es estrictamente ninguno de ellos, por ser el acto intelectual superior. Que la persona sea el acto intelectual superior no comporta la identidad intelectual, pues la identidad es exclusiva de Dios”³⁶. La persona humana es ser cognoscente, pero su tema no es ella. El conocer personal humano se identifica por conversión con el ser personal, pero la realidad a conocer no es su conocer.

Efectivamente, ser el intelecto agente *via ad Deum*, o que su tema no coincida con él como método, indica que el intelecto agente es dual y no idéntico, y que su tema le trasciende. Pero si le trasciende y el intelecto agente es capaz de él, o está proporcionado a él, debe buscarlo. Ahora bien, si el tema no está alcanzado definitivamente, la búsqueda requiere la apertura al futuro. De modo que el intelecto agente sin el futuro es incomprendible. En consecuencia, si el intelecto agente es el acto intelectual superior, y éste es ininteligible sin el futuro, el futuro es lo que más pesa sobre la vida personal humana, lo que más la describe. A su vez, como la naturaleza humana es activada y depende de la persona humana (en rigor, del intelecto agente), hay que describir también la naturaleza humana en virtud del proyecto personal de futuro.

En suma, cada hombre es futurizable, destinable, una esperanza³⁷ distinta y novedosa. Polo lo reseña puntualizando que el hombre *no es*, sino que *será*³⁸. Obviamente, no se trata de que carezca de ser personal, sino de que a tal ser personal lo describe más el “todavía no” que el “ya”; el “será” que el “es”, es decir, lo que está llamado a ser que lo que es. Pero el ser humano “será” sólo si corresponde a la llamada que le impele desde el futuro, pues es manifiesto que también se puede retrotraer libremente de su voz, porque el conocer personal no es necesario sino libre. La voz proviene de su tema, y su tema es el conocer del Creador. De modo que el tema no es inferior al intelecto, o pasivo respecto de él, sino que también es personal aunque superior al intelecto agente.

³⁵ Cfr. SOTO, M. J., “La criatura como distinción”, *Studia Poliana*, 2002 (4), 141-165.

³⁶ *Antropología*, I, 224.

³⁷ Cfr. POLO, L., “La esperanza”, *Scripta Theologica*, 1998 (30)/1, 157-164.

³⁸ “El co-acto de ser humano *no es*, sino que *será*”. *Antropología*, I, 210.

2. El paso de lo sensible a lo inteligible

Polo adscribía inicialmente al entendimiento agente, de acuerdo con la tradición filosófica griega y medieval –como se ha indicado–, la función abstractiva³⁹: “El entendimiento agente cumple, en las doctrinas que lo admiten, la misión de preparar, hablando en general, a la esencia para que pueda ser objetivada. La actividad del entendimiento agente se refiere a la esencia en el sentido de constituir su inteligibilidad –en acto–. El entendimiento agente salva la distancia entre la esencia materializada (esencia extramental⁴⁰) y la esencia pensada (dada en la mente). Materializada, la esencia no es inteligible, pues la materia es radicalidad absolutamente no reflexiva. La diferencia entre la esencia separada (intelecto puramente reflexivo, causa primera) y la esencia dada, marca la jerarquía ontológica y causal del entendimiento agente”⁴¹.

Es más, esa función abstractiva atribuida por la filosofía aristotélico-tomista al intelecto agente constituía la prueba clásica de la existencia del intelecto agente: “En rigor, el tema de la admisión del entendimiento agente no puede plantearse con el sentido de una exigencia de comprobación experimental. Tampoco cabe demostrar que el intelecto agente existe como se prueba que existe el intelecto separado (pensamiento de pensamiento). El intelecto separado se prueba a partir de todo cambio (incorporación de la forma a la materia) y el intelecto agente a partir de la esencia dada en la mente (abstracción)”⁴².

La operatividad de la abstracción era descrita del siguiente modo: “El intelecto agente iluminando los fantasmas «hace» los inteligibles en acto que son las especies impresas de la inteligencia. Aquí tenemos un abstracto. ¿Es el único abstracto? No: hay múltiples abstractos... Llamaré a los abstractos las *determinaciones directas*, pues son las directamente pensadas”⁴³. En efecto, se puede abstraer de los contenidos de la imaginación (carentes de intención temporal), pero también de los de la memoria (que añaden la intención de pasado), y de los de la cogitativa (que añaden la intención de futuro): “Lo conocido en el nivel de la imaginación, en conexión con la memoria y la cogitativa, es iluminado por el intelecto agente y se objetiva con la actualidad de un acto, una *presencia*, que lo articula. De ninguna manera la inteligencia interfiere o desciende

³⁹ Para el estudio de este tema, cfr. POSADA, J. M., *La abstracción según Leonardo Polo*, Tesis Doctoral, Pamplona, 1996, *pro manuscripto*.

⁴⁰ Cfr. POLO, L., “La cuestión de la esencia extramental”, *Anuario Filosófico*, 1971 (IV), 275-308.

⁴¹ *El acceso*, 308.

⁴² *Ibid.*, 308.

⁴³ *Curso de teoría*, II, 3ª ed., 194.

de modo que instale la presencia en (o «dentro») del nivel de la sensibilidad intermedia⁴⁴.

Como se puede apreciar, no se confunde la actuación del intelecto agente, con una de las operaciones propias de la inteligencia, pues abstraer es la operación preliminar, preparatoria, para que la inteligencia opere posteriormente: “La actividad del entendimiento agente no es una operación mental en el sentido de concebir, juzgar o razonar. Se trata de una actividad que se limita a preparar la presencia de la esencia, o que se admite, no porque se advierta como un peculiar tipo de operación mental, sino sólo en virtud del hecho de que la esencia está presente. El entendimiento agente no conoce operativamente la esencia, sino que precede al conocimiento⁴⁵ de la esencia, conocer que se realiza operativamente.

Atiéndase al respecto a este certero comentario de Murillo: “Con la abstracción comienza el conocimiento intelectual humano. A diferencia del conocimiento sensible, la inteligencia es una facultad inorgánica. Por eso no puede tener especies impresas ni retenidas del mismo modo que las sensibles. Su comienzo se debe a una iluminación del acto de que depende: el entendimiento agente. El conocimiento no procede *extra se inspiciendo, sed intra se considerando*⁴⁶, lo que, en el caso de la inteligencia, implica que ésta no descende a la sensibilidad para encontrar en ella su objeto, sino que se retrae hacia la iluminación de la sensibilidad que le proporciona el entendimiento agente. Ahora bien, el objeto de la operación abstractiva es intencional, y esa intencionalidad se vierte sobre los objetos de la sensibilidad intermedia. Esto es lo que se llama *conversio ad phantasmata*. Los fantasmas son el término de la intencionalidad abstractiva⁴⁷.

La tesis de que la *especie impresa* de la inteligencia son los objetos de la fantasía una vez iluminados por el intelecto agente pertenece a la aludida tradición filosófica. Polo también está de acuerdo con ella⁴⁸. Ahora

⁴⁴ *Curso de teoría*, II, 3ª ed., 203.

⁴⁵ *El acceso*, 310.

⁴⁶ Polo cita esta afirmación de JUAN DE SANTO TOMÁS, que pertenece al *Cursus theologicus*, disp. 32, art. 5, nº 11. Cfr. *Curso de teoría*, I, 2ª ed., 78; *ibid.*, 279; *Curso de teoría*, II, 3ª ed., 228.

⁴⁷ MURILLO, J. I., “Distinguir lo real de lo mental”, *Studia Poliana*, 1999 (1), 68-69. Y más adelante: “Esto lleva a Polo a revisar la teoría clásica de la abstracción y del entendimiento agente. Para la tradición aristotélica, el entendimiento agente es una pieza teórica para explicar el paso del conocimiento sensible al intelectual. La inteligencia es una potencia inmaterial, y, por tanto, su acto no puede ser precedido por una inmutación material. La solución de esta dificultad es la existencia de un acto no operativo, que ilumina la sensibilidad, convirtiéndola en especie impresa de la inteligencia”. *Ibid.*, 70-71.

⁴⁸ “La imaginación es, asimismo, semejante al intelecto agente: éste ilumina especies; aquella permite la retención de especies. Pero el intelecto agente ilumina especies objetivas: justamente las imágenes; tal iluminación es el inteligible en acto que la inteligencia recibe, su especie impresa”. *Curso de teoría*, I, 2ª ed., 370-371.

bien, articular el tiempo desde la presencia mental es trascenderlo, esto es, tematizarlo con un acto u operación inmanente de conocer que no es temporal, sino precisamente actual⁴⁹. De modo que el tiempo se conoce sin que el conocer se temporalice. La tesis de que conocer el tiempo no es tiempo ninguno es, asimismo, aristotélica⁵⁰; pero es también netamente cristiana⁵¹.

A la operación que permite articular el tiempo se la ha denominado abstraer, desde el estagirita. Una de las críticas actuales a la atemporalidad del conocer viene de la llamada filosofía de lo mental, esto es, la que estudia las relaciones mente-cerebro. Pero esta posición, salvo la sofisticada tecnología empleada, no añade nada a la posición teórica del psicologismo del s. XIX, contra el que, por cierto, tanto combatió Husserl. En este punto Polo defiende al fundador de la fenomenología: “Seguramente nuestra conducta práctica «existe» en el tiempo, pero ¿la abstracción, el intelecto agente? Admitir que sean temporales es el psicologismo, lo cual significa que la consideración del conocimiento desde el punto de vista de la operación es psicológica. De este modo la psicología establece las condiciones del conocimiento desde el punto de vista de la temporalidad de los actos: ahora pienso, o ahora no pienso”⁵².

El motivo de la crítica poliana al psicologismo dice así: “Dado que su objeto (conocido) es presencial, es absurdo sospechar que el acto de abstraer es temporal. Que ahora abstraiga y luego no, es una consideración empírica derivada de mi condición de ente temporal. Como ser corpóreo el hombre es todo lo temporal que se quiera (aunque queda por averiguar de qué tiempo se trata), pero desde el punto de vista del conocimiento no lo es. Aunque la presencia no sea la eternidad, tampoco es un ingrediente del tiempo. Es la verificación del axioma A (el conocimiento es acto)”⁵³, y el *acto* es al margen del tiempo y de las demás categorías de la realidad

⁴⁹ Cfr. SANGUINETI, J. J., “Presencia y temporalidad: Aristóteles, Heidegger, Polo”, *Studia Poliana*, 2001 (3), 103-126; POSADA, J. M., “La extratemporalidad del pensar como acto perfecto”, *Studia Poliana*, 1999 (1), 25-58.

⁵⁰ Por eso sostiene Polo que “la propuesta de Heidegger no es válida, y he intentado mostrarlo: el pasado y el futuro ya están en el orden de la sensibilidad; la presencia no pertenece al tiempo, sino que articula el tiempo desde un nivel superior. Por tanto, tal articulación no es ék-stática. La abstracción es asunto que remite al intelecto agente. La propuesta de Heidegger está fundada en una incomprensión del intelecto agente confesada por él mismo”. *Curso de teoría*, II, 3ª ed., 212.

⁵¹ “Considerar que el hombre no es sólo una parte del universo es una convicción cristiana central. La noción de conciencia cósmica es pagana porque implica que el hombre pertenece y está subordinado al universo, a la Física, y que la Metafísica es suprahumana por cuanto el intelecto agente no pertenece al hombre sino que es una entidad de orden cósmico, astral. La excelencia de la filosofía griega no quita que haya que controlarla con cuidado”. *Curso de teoría*, II, 3ª ed., 215.

⁵² *Curso de teoría*, II, 3ª ed., 204.

⁵³ *Ibid.*, II, 3ª ed., 204.

física⁵⁴. La coincidencia poliana con la tesis tomista según la cual la presencia no es ni tiempo ni eternidad⁵⁵ es clara.

La abstracción es la función más socorrida que desde siempre se le ha atribuido al intelecto agente. Polo lo sabe, aunque denuncia esa limitación: “La función abstractiva del intelecto agente es la que normalmente se pone de manifiesto... la relación del intelecto agente con la inteligencia no debe reducirse a la iluminación de los objetos de la sensibilidad. Sin embargo, tal iluminación permite a la potencia pasar al acto incoativo de la abstracción”⁵⁶. Ciertamente la activación de una potencia precisa de un acto respecto de ella: “La función abstractiva del intelecto agente —añadía Polo— se basa en varias consideraciones. Primera: la intencionalidad va siempre de arriba abajo..., precisamente por eso, no hay auto-intencionalidad... En suma, el conocimiento intencional no es ascendente... Así pues, la limitación intencional de la imaginación, de la memoria, de la cogitativa, equivale a la imposibilidad del paso a la inteligencia desde ellas. Además, como la inteligencia no es orgánica, no puede abastecerse de especies impresas afectando su carácter de potencia con dinanismos biológicos. Hace falta una iluminación pura del nivel de la sensibilidad intermedia para que sea posible la intencionalidad intelectual. Si es imposible una intencionalidad *hacia* arriba, se precisa la iluminación *desde* arriba que es el intelecto agente”⁵⁷.

Pero del estudio de la abstracción clásica Polo deducía también una serie de conclusiones no suficientemente explicitadas con anterioridad en esa tradición filosófica: a) la dependencia de la inteligencia respecto del intelecto agente; b) la afinidad de la inteligencia respecto del intelecto agente; c) el crecimiento de la inteligencia con hábitos merced a la iluminación del intelecto agente; d) la antecendencia del intelecto agente respecto de la inteligencia⁵⁸.

⁵⁴ Cfr. a ese propósito mi libro *Conocer y amar*, cap. II: “Las operaciones del entendimiento y de la voluntad”, Eunsá, 2ª ed., Pamplona, 2000, 153 ss.

⁵⁵ Cfr. *S. Theol.*, I ps., q. 16, a. 3.

⁵⁶ *Curso de teoría*, II, 3ª ed., 224.

⁵⁷ *Ibid.*, II, 3ª ed., 224.

⁵⁸ “La abstracción corre a cargo del intelecto agente. La presencia mental pone de relieve la estrecha dependencia de la facultad intelectual respecto del intelecto agente. Por lo pronto, la presencia como estatuto del objeto abstracto obedece a la especie impresa intelectual (que, en rigor, no está presente en el intelecto agente): es el modo de atenerse a ella la operación, la actualidad luminosa cuyo *a priori* es la iluminación de lo sensible. En segundo lugar, indica la diferencia de nivel, es decir, la imposibilidad de que lo sensible esté en el pensar del mismo modo que en el nivel inferior. En tercer lugar, señala la afinidad de la inteligencia con el intelecto agente, de acuerdo con la cual, la facultad es capaz de hábito. Tal afinidad es, a su vez, el índice del límite mental. La equivalencia de presencia y límite se funda en la distinción entre el acto de los inteligibles y los inteligibles en acto. La afinidad aludida no traspasa la distinción entre potencia y acto. La potencia intelectual no opera sino en la medida de la especie, pero dicha especie no es todo lo iluminable. Por eso digo que la presencia es el estatuto del objeto, no del abstracto

“La segunda consideración –exponía Polo– es ésta: la función iluminante de los objetos de la sensibilidad intermedia es necesaria para que haya abstractos. Esa función iluminante es un acto, pero tal acto no es una operación cognoscitiva; por tanto, no tiene que cumplir el axioma E (no hay objeto sin operación)⁵⁹. Si no lo cumple, su función iluminante no es objetiva. Lo iluminado es, en cuanto tal, inteligible en acto; el iluminante es el acto de los inteligibles en acto. El acto de los inteligibles en acto no se conmensura con los inteligibles en acto. Esto significa: también es acto respecto de la potencia intelectual, de modo que no sólo ha de explicar el antecedente de los objetos inteligibles, sino también la operación: es un acto no sólo para inteligibles, sino también cara a los actos cognoscitivos, puesto que es acto respecto de la potencia intelectual; es ésta la que pasa al acto (no el intelecto agente), pero no pasa al acto con independencia del intelecto agente –como si éste se limitara a imprimirle un primer impulso: la especie impresa–. No puede ser así por una razón muy sencilla, a saber, el axioma D (la inteligencia es operativamente infinita) y, por tanto, el axioma lateral H (la inteligencia es susceptible de hábitos). No hay un primer empujón, no basta con el suministro de la especie impresa, porque la operatividad intelectual es infinita, mientras que la operación llamada abstracción no es infinita”⁶⁰.

En efecto, la abstracción no es progresiva, gradual o jerárquicamente cognoscitiva⁶¹, y abstraer por abstraer carece de sentido. Si se abstrae es

en el intelecto agente: solamente la operación confiere la presencia (en el intelecto agente no existen diferentes operaciones). La afinidad estriba en la antecendencia. La antecendencia excluye comparación en sus propios términos: el acto de los inteligibles no es «más» anterior que la presencia, por cuanto no es posesivo; el objeto pensado no es un doble de la especie impresa. La antecendencia equivale a la unicidad. Se entiende formando”. *Curso de teoría*, II, 3ª ed., 205.

⁵⁹ Aunque el intelecto agente no cumpla ese axioma, precisamente porque no debe cumplirlo, es compatible con la axiomática: “La función abstractiva e iluminante de las imágenes (puras o conexas con el pasado y el futuro) del intelecto agente respeta la axiomática”. *Curso de teoría*, II, 3ª ed., 157.

⁶⁰ *Ibid.*, II, 221.

⁶¹ La teoría de los grados de abstracción fue popularizada por MARITAIN, J., en su libro *Distinquir para unir o los grados del saber*, Club de Lectores, Buenos Aires, 1968; Polo en modo alguno la acepta: “La cuestión planteada se refiere a la operación de abstraer: ¿las operaciones siguientes son nuevas y superiores abstracciones? Es la teoría de los grados de abstracción. Según esta teoría, hay que aceptar que el intelecto agente ha abstraído desde el principio (o sea, de la fantasía) más que lo objetivado por la primera operación. Esta hipótesis no parece correcta porque no explica por qué la primera operación es limitada. En consecuencia, hay que rectificar la teoría de los grados de abstracción, es decir, no llamar a las siguientes operaciones abstracciones de superior grado. Paralelamente, las nuevas y superiores especies no son abstractos: se abstrae de las imágenes, no de la primera operación (o de su objeto), que no es una operación de la imaginación. Conviene rechazar cualquier reiteración. Aquí está la rectificación que, como anuncié, estimo imprescindible. Las nuevas operaciones son grados (niveles superiores), pero no son abstracciones”. *Curso de teoría*, II, 3ª ed., 234. Cfr. asimismo al respecto: MURILLO, J.I., *Operación, hábito y reflexión*, Eunsa, Pamplona, 1995; SELLÉS, J. F., *Conocer y amar*, cap. III, 2. “Abstracción formal y abstracción total”.

por conocer más con sucesivas operaciones a partir de la abstracción⁶². Pero ese “más” debe ser entendido como ejercer operaciones cada vez más cognoscitivas. Ahora bien, ¿cómo una potencia pasiva puede crecer, activarse, tener cada vez más luz cognoscitiva? Es obvio que ella sola no puede, porque no puede otorgarse aquello de que carece. De modo que el intelecto agente debe acompañar también a la inteligencia en su progresiva operatividad. El que el intelecto agente se emplee no sólo en los abstractos, sino también en la inteligencia tiene sentido sólo si la inteligencia es operativamente infinita y si esa operatividad es susceptible de crecimiento. En caso contrario, si ser inteligente significara exclusivamente abstraer, según Polo, la inteligencia no comenzaría a operar, es decir, no abstraería⁶³.

Efectivamente, abstraer no es suficiente conocer. Tanto es así que, si bien esa operación sirve para facilitar, dirigir, ordenar la vida práctica⁶⁴, a la par que para darnos cuenta que el pensar desde su origen no es tiempo, y consecuentemente, que —frente a los postulados de Marx, Nietzsche, Dilthey, Heidegger, Sartre, etc.— el hombre no se reduce a tiempo, con todo, con la abstracción el hombre no compromete en absoluto su vida. Es decir, con sólo abstraer, la ética, por ejemplo, es inviable, pues todos abstraemos del mismo modo, y a nadie se le juzga por abstraer.

Polo insiste en este extremo: “Según una tesis clásica, el objeto propio de la inteligencia es la *quididad* de las cosas sensibles. Pero no sólo conocemos abstractos (o la *quididad* de lo sensible). La cuestión es ahora el salto a operaciones cognoscitivas superiores (y a sus intenciones; entre ellas, el llamado objeto adecuado). Estas operaciones cognoscitivas superiores no se explican desde la intencionalidad abstracta por cuanto han de ser intencionales respecto de los abstractos. Así pues, es menester una nueva intervención del intelecto agente, la cual tiene que ver con los abstractos, no con los fantasmas... sólo una nueva iluminación del intelecto agente puede dar lugar a una intencionalidad nueva que verse sobre abstractos. No puede ser de otro modo si la inteligencia es una facultad única”⁶⁵. Formar objetos pensados que sean intencionales sobre los abs-

⁶² Cfr. PADIAL, J. J., “Las operaciones intelectuales según Leonardo Polo”, *Studia Poliana*, 2000 (2), 113-144.

⁶³ “Aunque no todos los hombres ejercen todas las operaciones intelectuales; más aún, aunque una inteligencia no pasara en esta vida de la abstracción, aún en esa hipótesis extrema, no se ejercería la operación de abstraer si la prosecución no fuera «ejercible». Esto no implica que la abstracción sea sustituible (en contra del axioma C: *las operaciones cognoscitivas están unificadas*), ni que *tienda* a proseguir (no hay tendencia intelectual). Pero la inteligencia no empieza para acabar: *si acabara, no empezaría*. Sin la infinitud operativa la inteligencia no pasa al acto en absoluto: a ningún acto. Y ello sólo puede ser debido a que es inseparable del intelecto agente, afín a él, y a que éste no se limita a iluminar imágenes”. *Curso de teoría*, II, 3ª ed., 226.

⁶⁴ Cfr. PIÁ, S., *El hombre como ser dual*. De S. Piá se han citado varias obras, cap. IV, A.

⁶⁵ *Curso de teoría*, II, 3ª ed., 226.

tractos es propio de un modo de proceder de la razón a la que la tradición llama *vía de abstracción formal*, y que Polo designa como *vía negativa de la razón* o *vía generalizante*. Este modo de proceder que se ciñe a los objetos pensados como tales es inferior a la llamada *vía racional*, esa a la que la tradición designaba como *vía de abstracción total*, y que permite conocer lo real físico en su tetracausalidad. A la primera vía, la inferior, se deben, para Tomás de Aquino, disciplinas como la lógica, la retórica, la sofística, etc. En cambio, a la segunda, a la superior, se debe la física, biología, zoología, etc., clásicamente consideradas⁶⁶.

En la abstracción observamos también una doble dependencia: una por parte de los objetos, y otra por parte de los actos. La dependencia objetiva consiste en la vinculación del abstracto respecto de los objetos de la sensibilidad intermedia. La de los actos consiste en la dependencia de las operaciones de la inteligencia respecto del intelecto agente: "La especie impresa de la imaginación depende, en definitiva, de una operación antecedente. La inteligencia no depende de una operación, sino del intelecto agente. Pero sus objetos abstractos sí dependen de imágenes. A eso se llama dependencia objetiva. Como los niveles son insustituibles, la inteligencia no objetiva imágenes. Pero el primer nivel intelectual es intencional respecto de imágenes, de modo que sin las operaciones de la sensibilidad intermedia falla la intencionalidad abstracta. Ello indica cierta dependencia, que es exclusivamente objetiva, pues no implica influjo ninguno. Razón de más, por otro lado, para sostener que el intelecto agente es inseparable de la inteligencia, pues aunque nos limitemos a la consideración de su función abstractiva, el asunto muestra una mayor complicación"⁶⁷.

En suma, el intelecto agente abstrae, y lo lleva a cabo desde los diversos objetos particulares formados por los tres sentidos internos superiores; sentidos a los que la tradición agrupa bajo el nombre de *fantasía*. Esta doctrina, obviamente, no es nueva, y Polo la acepta. Pero con aceptarla, queda todavía por aclarar qué sea eso a lo que la aludida tradición llama *conversio ad phantasmata*, y cómo interviene el intelecto agente en tal conversión. Polo la entiende de este modo: "Convertirse al fantasma no significa que la inteligencia se «dirija» al fantasma; significa que va hacia el intelecto agente y desde la abstracción del intelecto agente descende a la imagen que ha sido iluminada por el intelecto agente. Esto quiere decir que conoce la imagen sólo «ahí», en el orden del intelecto agente, o sea, que no se ha separado de él. Esta solución es coherente; más aún, es más que una solución porque el problema era aparente: se debía a que considerábamos el intelecto agente como una pieza teórica. Ahora vemos que no cabe limitarse a eso: si la inteligencia «va hacia» el

⁶⁶ Cfr. mi trabajo: *Conocer y amar*, cap. III, 2. "Abstracción formal y abstracción total".

⁶⁷ *Ibid.*, II, 1ª ed., 298-299; 3ª ed., 227.

intelecto agente, éste no es una hipótesis más o menos plausible o cierta. La inteligencia recorre la «explicación» de su propio abstracto”⁶⁸.

El “convertirse” de la inteligencia o el “ir hacia” el intelecto agente no indica, por supuesto, movimiento alguno en la inteligencia, y tampoco que el acto u operación inmanente de la inteligencia sea previo al del intelecto agente. Tampoco señala que sea la operación de la inteligencia la que incide en el intelecto agente. No, la intencionalidad –como se ha adelantado– versa siempre sobre lo inferior. Lo inferior no puede incidir sobre lo superior. Hay que sostener, más bien, que la inteligencia actúa sobre la sensibilidad intermedia simultáneamente a su ser activada por el intelecto agente.

“Desde un planteamiento moderno –continúa Polo esclareciendo la conversión del abstracto a la fantasía– es una tesis inesperada; sin embargo, es sencillamente reveladora. No se conoce el abstracto completa y verdaderamente si no se convierte al fantasma (justamente ese es su valor intencional). Pero la conversión no es directa, no es el mero confrontar el abstracto con el objeto de la imaginación. La intencionalidad abstracta ha de explicarse por cuanto *a priori* no es una intención, sino una iluminación. Si la inteligencia no se vierte hacia el intelecto agente, no puede convertirse al fantasma; el verterse al intelecto agente elimina cualquier otra dirección; la confrontación con la imagen es una pseudo-intencionalidad. Por eso, decir que el intelecto agente suministra las especies es quedarse a medias, pues, aun conociendo la inteligencia ese suministro, su intencionalidad no es posterior a él; el intelecto agente explica el objeto y la operación; la inteligencia no mira fuera (*non intelligit extra se inspiciendo, sed intra se considerando*) no procede de su objeto al fantasma, sino que retrae la formación de su propio objeto a la iluminación de su especie impresa. Como esa iluminación corresponde al intelecto agente, se dirige a él y en esa dirección conecta con la imagen”⁶⁹. No se trata de un ir y venir, de un doble recorrido, sino de un dejarse iluminar por el acto de los inteligibles en acto; y en esa docilidad adquiere la inteligencia a la par su activación y su objeto”⁷⁰. En suma, la

⁶⁸ *Ibid.*, II, 1ª ed., 299; 3ª ed., 228.

⁶⁹ *Ibid.*, II, 1ª ed., 299; 3ª ed., 228.

⁷⁰ “La tesis de Tomás de Aquino –concluye Polo– es coherente con la axiomática aunque no sea fácil de entender en su sentido estricto. Si el intelecto agente no es sólo el suministrador de las especies impresas, pues hay que considerar a la inteligencia retraída hacia él, es obligado entender que no hay dos direcciones (del intelecto agente al objeto, y vuelta), sino una sola. Entender que hay dos direcciones es introducir la noción de proceso: dos procesos. Entender que se trata de una dirección única, excluye la noción de proceso: ningún proceso. La potencia pasa al acto: está vuelta hacia su antecedente. El comienzo es una operación (existe una operación incoativa); tal operación no es después de su antecedente, porque su antecedente es un acto. No se procede a comenzar, sino que se comienza *retrayéndose*. No hay auto-intencionalidad porque tampoco hay confrontación del objeto con la especie impresa. Con un solo acto, la potencia es perfeccionada con un hábito (no es un principio fijo), porque no hay auto-intencionalidad, es

activación de la inteligencia por parte del intelecto agente conlleva simultáneamente el ejercicio del acto de la inteligencia y la posesión intencional de su objeto por parte de éste.

En síntesis, “si exponemos esta densa doctrina de un modo descriptivo (conviene hacerlo para compararla con planteamientos triviales), cabe decir por lo pronto que, para averiguar la imagen correspondiente al abstracto, hay que acudir a la iluminación del abstracto por el intelecto agente. Pero además la abstracción tiene como tres momentos o dimensiones. La primera es la iluminación de la imagen por el intelecto agente. El segundo momento es la actualización operativa de la potencia y la correlativa objetivación del abstracto. El tercer momento es la conversión del objeto abstracto a aquello cuya iluminación es el abstracto *del* intelecto agente. Pero esa conversión se hace recorriendo el camino a la inversa. El tercer momento de la abstracción es el paso del segundo al primero. Y como ese paso es la intencionalidad misma y el axioma A establece el *simul* del acto y la intención, la descripción ha de concentrarse; no hay camino inverso, sino sólo uno: el retraerse”⁷¹. En rigor, se trata de que la inteligencia ejerce un acto posesivo de objeto intencional respecto de los fantasmas únicamente al ser activada por el intelecto agente.

La retracción de la inteligencia al intelecto agente hay que entenderla como activación de la inteligencia por parte del intelecto agente, pues lo que es pasivo no puede volverse a nada, es decir, no puede ejercer por sí acto alguno. Si la retracción de la inteligencia al intelecto agente explica la primera operación, la abstracción, explicará asimismo las demás operaciones de la inteligencia, las que siguen a la abstracción y permiten conocer más que ella. En efecto, “la retracción al intelecto agente, ¿no será también la explicación de la operación siguiente? Por lo común, se habla del intelecto agente en atención a la primera operación, pero de su respecto a las siguientes no se dice apenas nada. Sin embargo, la tesis de Tomás de Aquino implica mucho más. La consideración completa de la primera operación no se limita a «constatar» que ha tenido lugar, porque cuando se trata de inteligibles no basta un criterio empírico: hay que evidenciar. Sin la retracción no hay conversión al fantasma, dice Tomás de Aquino; propongo añadir: sin la retracción no hay nueva operación. El intelecto agente tiene que ver con la abstracción, y también con la prosecución operativa de la inteligencia, esto es, con la infinitud operativa

decir, porque, al pasar al acto retrayéndose, se forma el objeto, y no antes. Por tanto, la interpretación de lo que llamo retraerse como reflexión es inadecuada”. *Ibid.*, II, 3ª ed., 228.

⁷¹ *Ibid.*, II, 3ª ed., 229. Y más adelante: “La conversión no es a posteriori respecto del abstracto, sino que este se convierte a la imagen según una «apriorización» neta, según una retracción al acto de los inteligibles en acto, abstraídos de la fantasía. Ello permite una intencionalidad descendente que no es propia del intelecto agente (en este sentido se puede decir que el intelecto agente no conoce). Pero permite mucho más”. *Ibid.*, II, 1ª ed., 302; 3ª ed., 230.

(axioma D)⁷². Si a la inteligencia sólo le cupiera esa operación, con ella quedaría enteramente activada y no podría conocer más. Pero sucede justo lo contrario, por dos motivos, porque el conocimiento abstractivo es aspectual y, por definición, no puede ser completo, y consecuentemente caben muchos actos del mismo nivel; y porque la aspectualidad no es el mejor modo de conocer, puesto que es limitado, y en consecuencia, debe ser superado por otro nivel superior. Pero para ser trascendido debe ser conocida su limitación cognoscitiva.

Señala Murillo al respecto que “por eso, si el conocimiento debe continuar, y no puede ser de otro modo, pues en ese caso su mismo comenzar carecería de sentido⁷³, es preciso que el entendimiento agente ilumine la operación, la presencia mental, desocultándola. Este desocultamiento es más que una especie impresa. En este caso se trata de un hábito que faculta a la inteligencia para operaciones ulteriores... De lo dicho se desprende que el entendimiento agente no es un mero suministrador de especies impresas, sino que acompaña a la inteligencia a lo largo de su ejercicio, siendo el acto intelectual de que depende⁷⁴. Desde aquí se capta una vez más el por qué el presunto carácter reflexivo de la operación es incongruente, pues si para trascender el conocer inicial se debe reparar en su carácter limitado, malamente podrá detectar y trascender su propia limitación el conocimiento limitado.

De modo que el primer requisito para la prosecución de la inteligencia es la iluminación ya no de las especies, sino de la propia operación intelectual, y eso constituye un hábito, en concreto, el abstractivo: “El intelecto agente no solamente es iluminable de los fantasmas, sino que también son iluminables las operaciones. Precisamente porque la operación no es reflexiva, conoce el objeto pero la operación no se conoce objetivamente, no es objetivable, solamente puede ser tomada en consideración, solamente tenemos noticia de ella, si es iluminada y si esa iluminación es un acto intrínseco en la facultad; eso es un hábito. Los hábitos sin el intelecto agente son imposibles. Por eso, la interpretación cibernética que a veces propongo, es decir, que las salidas se transformen en entradas, esto es, que lo que hace una máquina es tenido en cuenta por la máquina para un ulterior funcionamiento, se puede referir a los hábitos, pues se puede decir que los hábitos se entienden como una cibernética intrínseca. Si la operación es la salida, en tanto que la salida es tomada en cuenta para una nueva operación, tenemos un hábito. Si hay una modificación estructural del sistema como consecuencia de haber actuado, el

⁷² *Ibid.*, II, 1ª ed., 303; 3ª ed., 231.

⁷³ Como se desprende del axioma D, Polo dice al respecto: “La inteligencia no empezaría si hubiese una última operación intelectual. (...) Por eso, aunque el primer acto no es provisional, tampoco está destinado a consumarse en sí mismo”. *Curso de teoría*, III, 2ª ed., 4.

⁷⁴ MURILLO, J. I., “Distinguir lo real de lo mental”, *Studia Poliana*, 1999 (1), 71.

sistema es perfeccionado o desperfectado. Esta es una primera aproximación a la noción de hábito”⁷⁵.

Cuando uno repara en el anterior punto se le puede plantear la objeción de un posible proceso al infinito. Es decir, si la operación es conocida por un acto superior a ella al que llamamos hábito adquirido, ¿en virtud de qué acto superior conocemos tal hábito adquirido?, ¿y a éste, quién lo conoce? Y así indefinidamente. Pero no hay tal proceso, sencillamente porque contamos con una instancia susceptible de conocer todo posible “proceso” de crecimiento habitual de la razón de un golpe de vista: la *sindéresis*. Pero a ella aludiremos más adelante.

Tras la posesión habitual de las operaciones abstractivas caben, como se ha adelantado, dos vías operativas en la inteligencia, implícitas en la filosofía de Aristóteles, explícitas en la de Tomás de Aquino, y, a mi modo de ver, confundidas o no correctamente interpretadas en algunos comentadores clásicos tomistas y en algunos neotomistas⁷⁶. Por su parte, ese doble modo de proceder de la razón es explícito en los textos de Polo: “Sin hábitos la inteligencia no es capaz más que de abstraer y además ella no abstrae sino que es el intelecto agente el que conoce abstractamente. Para ir más allá de la abstracción y para que sea posible la distinción entre abstracción total y abstracción formal hace falta hábitos; no se pueden formar conceptos sin hábitos”⁷⁷. Tales hábitos constituyen el modo más alto de poseer de la razón⁷⁸. A una de esas vías corresponde –según Polo– un hábito; a la otra, varios, en los que no conviene detenernos ahora. Por su parte, ambas vías son susceptibles de ser unificadas por una instancia cognoscitiva superior a ellas, a la que denominó *logos*⁷⁹ en sus primeros escritos, y en la que tampoco podemos centrar ahora la atención.

⁷⁵ *La libertad*, I, 90.

⁷⁶ Cfr. los epígrafes 1 (abstracción) y 2 (abstracción formal y total) del capítulo III de mi libro *Conocer y amar*.

⁷⁷ *La libertad*, II, 17.

⁷⁸ Cfr. PADIAL, J. J., *La antropología del tener según Leonardo Polo*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 100, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2000.

⁷⁹ “El logos humano es, ante todo, una novedad unificante; y, por lo tanto, no una mera reunión, ni una reiteración, sino un *hacer-suyas* las distintas dimensiones del conocimiento”. *El acceso*, 51.

3. El intelecto agente y la inteligencia: los actos u operaciones inmanentes

Señalábamos en el epígrafe precedente que, para Polo, “la inteligencia humana sin intelecto agente no podría pasar al acto, no podría ser principio operativo. Dicho de otro modo, la inteligencia no es una facultad sola: requiere un «acompañante», un acto que concurre con su carácter estrictamente potencial”⁸⁰. Con todo, ello no quiere decir que el intelecto agente, por ser inicialmente acto, tenga su tema propio alcanzado completamente, y, por tanto, que culmine nativamente: “El intelecto agente, como actualización antecedente, pero no coactual, de la inteligencia humana, debe entenderse, en todo caso, como un cierto nivel ontológico y no como actividad intelectual originariamente culminada”⁸¹.

Hemos visto también que según el legado aristotélico-tomista se postula la noción de intelecto agente para dar razón del paso de lo sensible a lo inmaterial, a lo cual Polo añade que “la noción de intelecto agente, aunque surgida por este motivo, debe vincularse a consideraciones más altas, es decir, no debe reducirse a la función de «suministrar» especies inteligibles a la nuda potencia intelectual. Atendiendo a esa primera correlación entre los dos, la inteligencia se llama intelecto paciente”⁸². Otras veces se le ha llamado pasivo o posible.

Advertíamos más arriba, asimismo, que la prosecución operativa de la inteligencia es inviable sin dicho acompañante. Ahora debemos detenernos en el fruto de esa compañía para la propia inteligencia, es decir, en los actos y hábitos adquiridos en la inteligencia por intervención del intelecto agente. A la vez, debemos explicar qué relación real guarda una potencia activada con el acto intelectual superior. Empecemos por esto último siguiendo los textos polianos: “La inteligencia no es formalmente coactual con el intelecto agente porque éste no es una forma, y la inteligencia es una potencia formal sin más, ya que no es una facultad orgáni-

⁸⁰ *Curso de teoría*, II, 3ª ed., 155.

⁸¹ *El acceso*, 121.

⁸² *Curso de teoría*, II, 3ª ed., 156. Y a continuación añade: “La inteligencia no procede de la sensibilidad, no deriva de ella. Por eso, y porque es una facultad inorgánica, es decir, una pura potencia formal es preciso un acto que cumpla para ella la función de la dimensión orgánica de las otras facultades. Pero ese acto no puede ser en modo alguno orgánico. Es el intelecto agente, el acto de los inteligibles en acto. La inteligencia no puede ejercer la operación de ver, o la operación de imaginar, precisamente porque la función del intelecto agente respecto de ella no es la de un órgano. La inteligencia conoce más que los otros niveles, pero no puede conocer lo mismo. El axioma C (*los diversos niveles cognoscitivos están unificados*) impide que el axioma D (*la inteligencia es operativamente infinita*) sea interpretado incorrectamente, es decir, «tirando la escalera». La insustituibilidad implica para la facultad inorgánica una dualidad de potencia y acto distinta del carácter óntico-orgánico de las otras facultades. El intelecto agente no es respectivo al alma en cuanto forma sustancial de un cuerpo vivo en acto”. *Ibid.*, II, 1ª ed., 204-205; 3ª ed., 158.

ca. Si la inteligencia pasa al acto, sí puede decirse coactual con el intelecto agente; pero se trata de una coactualidad entre actos, no entre formas. La retracción es, pues, la coactualidad de la operación con el intelecto agente; por ello la retracción es necesaria; la operación no puede hurtarse ni escaparse: su existir, su carácter de acto, es co-existencial. A su vez, respecto de la operación el intelecto agente no es el acto de los inteligibles. No por ello deja de ser iluminante: ilumina la operación⁸³. Dos precisiones: a) La inteligencia se distingue de las facultades orgánicas, porque no es un sobrante formal, es decir, un *plus* de forma que no se agota vivificando al órgano. No es sobrante porque no sobra respecto de informar órgano alguno. De modo que la inteligencia es puramente formal. b) En los tomos de *Curso de teoría del conocimiento* Polo sigue admitiendo el papel iluminante del intelecto agente respecto de la inteligencia.

A su vez, la inteligencia, como potencia del alma que es (ya que forma parte de la naturaleza humana, de lo común de los hombres), debe acompañar de algún modo al cuerpo, puesto que el alma es la forma sustancial del cuerpo humano. Tal vez por eso Tomás de Aquino describe a la inteligencia como una facultad de medios. Sin embargo, si el intelecto agente no es forma ninguna, sino acto, ¿para qué va a acompañar al alma en la formalización del cuerpo humano? No tiene necesidad de ello. No está ahí su tema o su fin. En efecto, “el intelecto paciente, aunque inmaterial, e independiente del cuerpo, guarda cierta alusión a él. Toda potencia formal es un sobrante. La potencia intelectual es un sobrante por cuanto acompaña al alma humana en su valor de forma sustancial del cuerpo, y sólo por ello. El alma humana no se agota en ser forma sustancial; en otro caso no sería inmortal. En tanto que el alma es forma sustancial, el hombre es un cuerpo en acto (unidad sustancial de cuerpo y alma). Pero en tanto que forma sustancial, el alma humana requiere la potencia intelectual. Esto distingue el alma humana de cualquier otra forma sustancial. No debe confundirse el cuerpo en acto con el alma en acto, pues el alma humana en acto es sustancia incorpórea. Para ser forma sustancial, una sustancia incorpórea ha de contar con cierto complemento. Esto se corresponde con la distinción entre esencia y ser. En tanto que esencia, el alma humana es principiada; en tanto que forma sustancial, es acompañada por la potencia intelectual, también principiada por el ser. Por eso se dice que el alma humana no informa el cuerpo al margen de la inteligencia, la cual no es la facultad del compuesto precisamente por ello. El intelecto agente, en cambio, no es una potencia⁸⁴.”

En suma: a) El intelecto agente está exento del papel de ser forma sustancial del cuerpo. b) Lo que es forma sustancial del cuerpo es el alma

⁸³ *Curso de teoría*, II, 3ª ed., 233.

⁸⁴ *Curso de teoría*, II, 3ª ed., 178.

como principio. Pero el alma es la esencia humana, y por ello debe ser principiada por el acto de ser. c) El intelecto paciente también es separado del cuerpo, pero lo gobierna y dirige. Pertenece al alma, a la naturaleza o esencia humana, pero es inmortal. d) El intelecto agente es más que inmortal, porque no pertenece a la naturaleza o esencia humana, sino que es eternizable porque su tema es eterno. El intelecto agente es, como veremos, uno de los radicales de la persona humana. Y como un radical personal es un *co-acto*, no puede ser una facultad o potencia.

De lo que precede se deduce que el alma, ya que es forma, debe derivar del acto, del intelecto agente. A la par, como la inteligencia es una potencia del alma, debe tener su origen asimismo en el intelecto agente. “El intelecto agente no es una potencia, sino un acto y precisamente no un acto formal —o una forma en acto— sino lo intelectual como acto. Por su parte, la operación intelectual también es un acto intelectual. Así pues, la operación, el paso de la potencia al acto, no está en la línea de la perfección de la potencia. Por eso decía que la inteligencia no puede pasar al acto con independencia del intelecto agente, y, glosando a Tomás de Aquino, he propuesto la noción de retracción o retroferencia. La operación intelectual es un acto intelectual y no un acto formal (es decir, un inteligible en acto): un respecto *a priori* (sin la incoherencia de Kant)”⁸⁵.

Si el intelecto agente fuera una potencia, sería principiado, acompañaría al alma en su informar al cuerpo, pertenecería a la esencia humana, se entendería como un accidente de ella, y requeriría tomar al alma como acto y origen respecto de él⁸⁶. Pero ¿para qué postular otro acto si ya existe uno? De ese modo multiplicaríamos los entes sin necesidad. De modo que la solución correcta es encuadrar al entendimiento agente en el orden del acto de ser personal. “Este planteamiento —declara Polo— es sencillo, no multiplica los entes sin necesidad, y, por otra parte, saca al intelecto agente de una situación problemática. Si el intelecto agente fuera solamente un iluminador de imágenes, su valor de acto unitario sería muy pobre. En primer lugar, su unión con la inteligencia sería débil, pues sería extraño a su operatividad en tanto que infinita. Si se limitara a suministrarle especies impresas, pondría en marcha a la intelligen-

⁸⁵ *Curso de teoría*, II, 3ª ed., 235.

⁸⁶ “Además, el intelecto agente no es una potencia, sino un acto. ¿Puede entenderse un acto como una facultad? Desde luego, el intelecto agente no es sustancia. ¿Está bien decir que es un accidente? Se dice también que cuanto más alta es una naturaleza más íntimo es lo que procede de ella (más perfectamente se realiza la noción de naturaleza). Esta sentencia alude al fundamento. La naturaleza es la consideración fundamental de la sustancia. Las sustancias inmateriales son naturalezas en un sentido más propio que las sustancias hilemórficas. Ahora bien, ¿el intelecto agente procede del alma? ¿Lo inmaterial no idéntico en acto con lo intelectual funda lo intelectual? Estas preguntas muestran que los factores puestos en juego hasta aquí no permiten responderlas. Falta algo”. *Curso de teoría*, II, 3ª ed., 127.

cia y luego la inteligencia operaría sola. Pero una potencia no puede funcionar sola”⁸⁷.

Efectivamente, si la inteligencia actuara sola, sería automática. Ello parecería constituir una ventaja para ella, pues conllevaría una especie de autonomía de estilo kantiano. Pero en el fondo es una gran desventaja, porque no podría crecer, pues una potencia sólo se perfecciona cada vez más en correlación con un acto superior a ella y perfectamente adaptado a ella. El actuar siempre igual sin posibilidad de mejora es lo que les acaece, obviamente, a las funciones vegetativas, pues son activas desde el inicio, y su actividad se mantiene espontáneamente, pero precisamente por eso, actúan siempre del mismo modo sin posibilidad de mejora. Como se recordará, para Tomás de Aquino sólo existen dos realidades inicialmente activas en el hombre: las funciones vegetativas y el intelecto agente. Por estar en acto, ambas carecen de posibilidad de crecimiento, pero por motivo distinto: las primeras porque no pueden, la segunda porque no lo necesita.

En efecto, las funciones vegetativas no son acto como lo es el intelecto agente, sino unas *praxis* elementales que no se pueden separar del organismo humano y que no activan ni a otras funciones ni a otras facultades sensibles. En cambio, el intelecto agente es separado del cuerpo y activa a la inteligencia. “Por tanto, si el intelecto agente no acompaña a la inteligencia, la inteligencia no puede ser operativamente infinita. Y como tal infinitud es axiomática, tendríamos que admitir un suministro también infinito de especies impresas, venidas de no se sabe dónde. Si no vienen del intelecto agente, son inteligibles en sí, o venidas de fuera. En rigor, habría que decir que la inteligencia se encarga de seguir entendiendo, pero que ese seguir entendiendo es intuitivo: no puede ser el ejercicio de otra operación, puesto que falta el antecedente (el acto de los inteligibles en acto ha quedado atrás)”⁸⁸.

El entendimiento agente da razón de la operatividad infinita de la inteligencia. No se trata, obviamente, de que la inteligencia tenga una operatividad infinita en acto, asunto imposible. Tampoco, de que la inteligencia sea una potencia ónticamente infinita, pues por ser potencia es finita⁸⁹. Se trata, más bien, de que la inteligencia es susceptible de ejercer operaciones irrestrictamente⁹⁰. Esto, que para Tomás de Aquino se debe a

⁸⁷ *Curso de teoría*, III, 2ª ed., 9-10.

⁸⁸ *Curso de teoría*, III, 2ª ed., 10.

⁸⁹ “La inteligencia como facultad es finita: es de orden óntico aunque se trate de un orden óntico muy especial. Pero la facultad es previa al conocimiento. Hablar de una infinitud óntica creada es imposible”. *Curso de teoría*, II, 3ª ed., 164.

⁹⁰ “El conocer actualiza, perfecciona, dicha potencialidad, y así la hace suya, la unifica con él, es decir, la conoce. Por su parte, el conocimiento intelectual es un crecimiento infinito. Para explicar esta formidable actividad unificante, capaz de desentrañar lo que hay de cognoscible en la realidad, los aristotélicos emplean la noción de intelecto agente”. *La persona humana*, 106.

su carácter espiritual, a su carencia de soporte orgánico, para Polo se debe, además de ello, a la ayuda del entendimiento agente que no se separa de ella: “La inteligencia se distingue de las otras facultades: primero, porque es inorgánica; segundo, porque en virtud de ello necesita del intelecto agente; tercero, porque es operativamente infinita. Esto último es axiomático. Si el axioma D (“la inteligencia es operativamente infinita”) se entiende bien, la noción de intelecto agente adquiere un alcance superior al que suele dársele”⁹¹.

¿Por qué la operatividad de la inteligencia es irrestricta? Sencillamente porque la inteligencia puede crecer cognoscitivamente, es decir, puede ejercer operaciones cada vez *más* cognoscitivas, pues sería absurdo desarrollar una operatividad irrestricta siempre del mismo nivel. “Así pues, de nuevo la pregunta es: ¿cómo es posible que una facultad que no es infinita sea el principio de operaciones que cumplen el axioma D?, ¿cómo un principio finito puede ser operativamente infinito? Es evidente que no puede serlo él sólo; por lo tanto, el acompañamiento del intelecto agente no puede estar sólo en el inicio, en el suministro de especies impresas. Por así decirlo, el intelecto agente tiene que acompañar a la inteligencia en el mantenimiento de su operatividad. Ésta es una conclusión inevitable, que habrá que desarrollar y, sobre todo, precisar bien. Por el momento, téngase en cuenta que es menester no separar demasiado inteligencia e intelecto agente: ni éste es un acto fijo, ni aquélla pasa al acto por sí sola. Son dos puntos de vista —potencia y acto— que hay que integrar y no sólo en el comienzo, sino a lo largo del crecimiento intelectual”⁹².

¿Cómo se lleva a cabo ese salto de nivel cognoscitivo en la inteligencia? Ese salto, del que parece tener la iniciativa el intelecto agente, se realiza iluminando las operaciones de la inteligencia. Al ser iluminadas las operaciones, la verdad de los actos que ellas son, permanece en la propia inteligencia. Tal verdad no es intencional respecto de nada extramental ni tampoco respecto de los objetos pensados o ideas, pues de serlo, en el primero nos remitiría fuera de la inteligencia, y en el segundo, a los objetos mentales. En ambos casos no podríamos conocer la índole de los actos de la inteligencia. Los actos no son intencionales, como lo son los objetos conocidos, porque un acto no necesita ser intencional, puesto que al formar el objeto forma la intencionalidad. Admitir que el acto de conocer es intencional es, a mi juicio, un craso error de cuño voluntarista, precisamente porque lo que caracteriza a los actos de

⁹¹ *Curso de teoría*, II, 3ª ed., 159.

⁹² *Curso de teoría*, II, 3ª ed., 165. Más arriba había escrito: “¿Cómo puede predicarse la infinitud de la operatividad y no de la facultad? Esta pregunta nos orienta, por un lado, hacia el intelecto agente, y, por otro, hacia la noción de hábito”. *Ibid.*, II, 3ª ed., 160.

la voluntad es ser ellos mismos intencionales respecto de la realidad externa.

Por lo demás, iluminar no es producir o hacer, es conocer, y conocer es siempre acto, no una acción transitiva. “Tampoco el intelecto agente fabrica la operación intelectual, pero sí la ilumina. “Hacer” inteligible la operación es desocultarla. Sólo así la operación está en la inteligencia, pues no se integra en ella como operación sino como hábito. Desde luego, la operación no es un inteligible en potencia (como los objetos sensibles), pero la inteligencia sí es potencial (en un sentido más estricto que los objetos sensibles). Tampoco es, en rigor, un inteligible en acto, puesto que no es un objeto. Por eso, “hacerla inteligible” no puede ser sino un acto intelectual de otra índole (un hábito)”⁹³.

4. El intelecto agente y los hábitos adquiridos de la inteligencia

La noción poliana de hábito adquirido implica una rectificación de la noción tomista de hábito⁹⁴. Pero sobre el tema de los hábitos no vamos a tratar ahora, Remito a otros estudios, tanto de inspiración tomista⁹⁵ como poliana⁹⁶. Baste, pues, con unas breves alusiones al hábito de mano de los textos polianos. La tesis es: “La inteligencia adquiere hábitos porque el

⁹³ *Curso de teoría*, III, 2ª ed., 9. “El hábito es además de la operación, no es causado por ella, sino la luz del *intellectus ut actus* que la manifiesta. Justamente esa luz es la coexistencia humana”. *Presente y futuro*, 184.

⁹⁴ Esto mismo lo señala también Murillo de este modo: “Como se desprende de lo dicho, Polo propone también una rectificación de la teoría clásica de los hábitos intelectuales. Según él, estos deben ser considerados, no como unas meras perfecciones potenciales, sino ante todo como unos actos cognoscitivos distintos de las operaciones. Se trata de actos permitidos por el entendimiento agente, que iluminan la operación previamente ejercida y permiten otra superior. Son los hábitos los que explican que la inteligencia sea infinitamente operativa y que nunca conozca de tal modo que no pueda conocer más. Algo que está de acuerdo con el axioma H, lateral del axioma D, afirma que la inteligencia no es un principio fijo, sino que puede crecer en cuanto principio gracias a los hábitos”, MURILLO, J. I., “Distinguir lo real de lo mental”, *Studia Poliana*, 1999 (1), 72.

⁹⁵ Cfr. mis trabajos: *Hábitos y virtud* (I-III), Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nn. 55-57, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1999; *Los hábitos adquiridos. Las virtudes de la inteligencia y de la voluntad según Tomás de Aquino*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 118, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2001.

⁹⁶ Cfr. COLLADO, S., *La noción de hábito según Leonardo Polo*, Eunsa, Pamplona, 1999; MURILLO, J. I., “Acercas de los hábitos intelectuales. Algunas consideraciones sobre *Noción de hábito en la teoría del conocimiento de Polo*”, *Studia Poliana*, 2001 (3), 169-176. Cfr. también mi artículo: “Los hábitos intelectuales según Leonardo Polo”, *Anuario Filosófico*, 1996, XXIX/2, 1017-1036.

intelecto agente ilumina su operar"⁹⁷. Esa adquisición es un perfeccionamiento, activación o despotencialización de la propia inteligencia, y es también condición de posibilidad de ejercer actos superiores a los que la inteligencia precedentemente ejercía: "Si la inteligencia es perfeccionada al recibir, iluminada por el intelecto agente, la operación que ha ejercido, crece como facultad, y su capacidad de proseguir operativamente es asegurada"⁹⁸. Es decir, que las operaciones que suceden a la adquisición del hábito en la inteligencia son superiores, por más cognoscitivas, que la que precedía al hábito⁹⁹.

Iluminar el acto de la inteligencia es volver hábito ese acto¹⁰⁰. Como el hábito queda en la inteligencia, la actualiza; remite en ella esa potencialidad al perfeccionarla activamente, cognoscitivamente¹⁰¹. "Si el intelecto agente no ilumina los fantasmas, la inteligencia es una *tabula rasa*, una pura potencia; si los ilumina, la inteligencia pasa al acto y, al adquirir el hábito, no es una pura potencia. Esto significa retracción al intelecto; tal retracción no es el conocimiento del acto de los inteligibles, sino la operación cognoscitiva de los inteligibles en acto. Según la operación, los inteligibles en acto son objetos intencionales. En tanto que los inteligibles en acto no son objetos intencionales, la inteligencia es habi-

⁹⁷ *Curso de teoría*, III, 2ª ed., 21. "La operación no es reflexiva, porque dicha reflexión sería una autoaclaración, y la presencia mental no es objetivamente aclarable (en cambio, es iluminable por el intelecto agente, y así se pasa al hábito; los hábitos no cumplen el axioma de la conmensuración, pero tampoco lo conculcan, puesto que lo habitualmente conocido no es objeto)". *Ibid.*, IV/1, 63. Cfr. asimismo: *Ibid.*, IV/1, 66-67.

⁹⁸ *Curso de teoría*, III, 2ª ed., 53.

⁹⁹ "Conviene distinguir dos tipos de operaciones cognoscitivas: las operaciones que la inteligencia ejerce al ser informada por el objeto sensible iluminado por el intelecto agente (...), y las que ejerce perfeccionada por los hábitos. No es el mismo iluminar objetos sensibles que manifestar la operación... Tanto los objetos de la fantasía como la operación de abstraer son iluminados por el intelecto agente. La primera iluminación permite ejercer la operación; la segunda es el hábito correspondiente a la operación de abstraer. Si se admite que el hábito es superior a la operación, el hábito abstractivo (como cualquier otro) advierte la insuficiencia de la operación correspondiente". *Curso de teoría*, IV/2, 147-148. Cfr. como lugar paralelo: *Radicales personales y economía*, 158.

¹⁰⁰ "Por el intelecto agente puede ser habitualmente iluminada la presencia sola, sin que "iluminada" designe otra cosa que la variación de operación a hábito; por ello mismo, ser habitualmente iluminado no es designación de intencionalidad. Con otras palabras, el hábito es indiscerniblemente el acto iluminado y su ser iluminado, ya que, no por iluminada desde el lumen intellectus, la presencia mental se conmensura con esa luz a la manera del objeto con ella". *Curso de teoría*, IV/1, 89. Cfr. asimismo los siguientes lugares paralelos: *Ibid.*, IV/1, 89-90; *Ibid.*, IV/1, 90, nota 49; *Ibid.*, IV/1, 91.

¹⁰¹ "Y este nuevo perfeccionamiento es lo que se llama un hábito. Por encima de la conmensuración del conocer con los objetos, el hábito inicia una nueva intervención del intelecto agente". *La persona humana*, 106-107.

tualmente actualizada. La clásica expresión *intelligentia oritur ex memoria*, de tan claras resonancias agustinianas, puede entenderse así¹⁰².

El acto, operación inmanente o *presencia mental* es precisamente el *límite* del pensamiento¹⁰³, entendiendo por “pensamiento”, la razón o inteligencia como facultad, porque este acto es de la inteligencia, no del intelecto agente¹⁰⁴. El límite del pensamiento no es el objeto pensado porque éste no es ningún pensar, sino lo pensado, que es intencional respecto de lo real. El objeto también es limitado, pues es algo conocido de lo real de modo parcial o aspectual. Pero no es limitado en tanto que pensar, sino en cuanto pensado. Y es limitado porque es medido por el acto de pensar: a tanto acto de pensar, tanto objeto pensado. Ni más ni menos: conmensuración. Por ello, no es lo mismo saltar el límite del objeto que el límite del acto. El límite del objeto se puede saltar generalizando, es decir, englobando varios objetos en una idea más general. En cambio, el límite de un acto de pensar no se salta aunando varios actos de pensar, sino precisamente conociendo que todos y cada uno de ellos son un conocimiento limitante. Pero eso es iluminar la naturaleza del acto, operación inmanente o presencia mental.

Ser iluminada esa *presencia* es justamente *desocultarla*. Con ello, se gana la posibilidad de su abandono para alcanzar conocimientos superiores, y en especial, el del entendimiento agente: “Se dice que la presencia mental es indiscerniblemente iluminada, porque ser iluminada se debe exclusivamente al intelecto agente, o es un don suyo. Por decirlo así, la presencia *recibe* la variación que se llama ser iluminada; es una luz receptora de otra luz intrínsecamente donante (la operación iluminada es indiscernible de lo que se llama recepción, y eso es la variación de acto). Separado de la presencia mental, el intelecto agente no puede decirse donante, aunque el don no es mutuo (no sería acertado sostener que el intelecto agente es iluminado por la presencia mental). Iluminada, la presencia mental es hábito; pero la variación de acto ha de referirse sólo a la presencia (de aquí la distinción entre lo intrínseco del dar y lo indiscernible de la operación iluminada). Por eso, este tipo de hábitos puede decirse perfección de la potencia intelectual, no del intelecto agente, a la vez que marca su distinción sin separación con el acto intelectual primario (*actus essendi hominis*)”¹⁰⁵.

¹⁰² *Curso de teoría*, II, 3ª ed., 232. Cfr. también: *Curso de teoría*, III, 2ª ed., 7-8.

¹⁰³ Cfr. ESQUER, H., *El límite del pensamiento. La propuesta metódica de Leonardo Polo*, Eunsa, Pamplona, 2000; PADIAL, J. J., “Sobre la constancia de la presencia mental y la congruencia de la reflexión cognoscitiva”, *Futurizar el presente*, 241-257; POSADA, J. M., “Trascender la presencia”, *Studia Poliana*, 2000 (2), 9-50.

¹⁰⁴ “Se podría afirmar, apurando un poco, que, en el plano de consideración aristotélico, el entendimiento agente constituye la inteligibilidad en acto, no la misma presencia, que sería más bien del orden del entendimiento paciente”. *El acceso*, 312.

¹⁰⁵ *Curso de teoría*, IV/1, 92.

Pero la *presencia* no es el único acto de la inteligencia, sino justamente el *preliminar* de toda su operatividad. Tras él —como se ha adelantado— se abren dos vías operativas divergentes: la *abstracción formal*, a la que Polo llama *generalización*, y la *abstracción total*, a la que denomina *razón*. La primera vía es inferior a la segunda porque “la consolidación del universal lógico (propio de la primera vía) es el abstracto desprovisto de su intencionalidad propia, y eso no puede ser más que la especie impresa intelectual, es decir, el fantasma iluminado por el intelecto agente “antes” de pasar a conmensurarse con la operación (dicha especie es un inteligible en acto, no un inteligido en acto)”¹⁰⁶.

Pues bien, sólo en la segunda línea operativa, la *racional*, superior a la *formal*, los actos superiores de la inteligencia *pugnan* con la *presencia* mental. Pero no pugnarían si no se hubiese notado con antelación que la presencia es un conocimiento limitado. Y pugnan de tal modo que permiten la confrontación de ésta con la prioridad de lo real. En la pugna se descubre que la realidad física, a distinción de la presencia, no es un único principio. Así se permite *explicitar* las causas. Pugnan con la prioridad de la presencia mental porque ésta suple lo real, y si se quiere alcanzar lo real físico como tal se debe confrontar la prioridad de la presencia con los principios reales, las causas. Confrontarla es “eliminar el haber (la presencia mental) de aquello que el haber nos da (el objeto pensado), para realizar plenamente la devolución (de lo pensado a lo real físico)”¹⁰⁷. De manera que notar la tetracausalidad física, es decir, descubrir que lo físico está conformado según coprincipios o concausas es imposible objetivamente (con el objeto pensado) y sin abandonar la presencia mental, porque en ese nivel, según el decir aristotélico, sólo se piensa lo uno, y lo físico no es unívoco sino plural. Las causas son causas *ad invicem*. Por eso no se puede explicar ninguna causa aislada, es decir, unilateral o analíticamente. Conocer la pluralidad concausal depende de operaciones mentales superiores a la presencia mental.

Tales operaciones son el concebir, que es distinto del abstraer¹⁰⁸, en el que se explicitan la causa material y la formal; el juicio, en el que se explicitan las causas eficiente y la final; y la demostración o razonamiento, en el que se busca la fundamentación del universo físico, es de-

¹⁰⁶ *Curso de teoría*, V, 307.

¹⁰⁷ *El acceso*, 383. Las explicaciones entre paréntesis son mías.

¹⁰⁸ Esa distinción en la filosofía contemporánea de cualquier vertiente (también la *neotomista*) está perdida. Pero para POLO es clara: “La razón de la necesidad de la conversión al fantasma es indicada por Tomás de Aquino con estas palabras: “Si enim intellectus agens haberet in se *determinationem* omnium intelligibilium, non indigeret intellectus possibilis phantasmatis”, (*In Arist. librum De Anima*, L. III, 1, X, n.º 739 en la ed. Marietti). O lo que es igual, la inteligibilidad en acto de la forma abstracta no es suficiente para causar la manifestación conceptual como una totalidad definida. La forma en cuanto abstracta es universal, y en cuanto universal carece de supuesto y ha de ser conducida a él”. *El acceso*, 172.

cir, el fundamento de la tetracausalidad. También esas operaciones mentales son iluminadas por hábitos: el hábito conceptual, que ilumina al acto de concebir, y el hábito judicativo o de ciencia, que ilumina al acto de juzgar, en los que no podemos detenernos ahora. Y todos esos hábitos son adquiridos merced a una luz superior; iluminación que en su *Curso de teoría del Conocimiento* Polo atribuía al intelecto agente¹⁰⁹.

La inteligencia, como decíamos, tiene su origen en el intelecto agente; es nativamente imposible sin él¹¹⁰. Pero ello debe marcar no sólo la pauta de su origen, sino también la de su fin¹¹¹; esto es, la de su crecimiento, pues éste se debe asimismo al intelecto agente. Con todo, descubrimos *a parte post* que la inteligencia tiene su origen y fin en el intelecto agente, es decir, cuando buscamos el motivo de su activación y de su crecimiento. Si la inteligencia se desarrolla merced a los hábitos adquiridos, es por ellos por los que descubrimos asimismo que el intelecto agente es fin de la inteligencia. Ahora bien, si el intelecto agente rinde abierta la inteligencia al hacerla crecer, y el crecer no cabe sin el futuro, el intelecto agente abre la potencia al futuro. Lo cual indica que si el entendimiento agente no estuviera abierto nativamente (en acto) al futuro, no podría lograr la progresiva apertura a la inteligencia al futuro. En suma, el intelecto agente futuriza la inteligencia. Y tras ella, toda la naturaleza humana. De manera que si la naturaleza humana está nativamente abierta, rasgo distintivo suyo respecto de las demás especies animales, lo está merced a su subordinación al intelecto agente.

Pues bien, los hábitos adquiridos revelan el carácter futurizante de la inteligencia, ya que son ellos los que la perfeccionan y la vuelven libre, capaz de conocer más de cara al futuro. Pero ese carácter es debido notoriamente al intelecto agente: “Los hábitos son el perfeccionamiento, el reforzamiento de la facultad en cuanto tal. Referidos al intelecto agente, los hábitos son su *habilitas*. Las operaciones intelectuales siguen en tanto que la potencia intelectual está perfeccionada por los hábitos. En este sentido puede decirse que siguen también al intelecto agente de acuerdo con su *habilitas*”¹¹². Con todo, si la presencia mental –al igual que toda

¹⁰⁹ Cfr. *Curso de teoría*, IV/1, 18, notas 6, 7 y 17; 81, nota 32; 82, nota 33; 103, nota 48; 107, nota 49; 108, nota 50; 168.

¹¹⁰ “La inteligencia humana es imposible sin intelecto agente. El intelecto agente es un acto y por ello es superior a la inteligencia. En tanto que la inteligencia no es indiferente, ni está aislada del acto de los inteligibles en acto, es susceptible de hábitos”. *Curso de teoría*, II, 3ª ed., 170.

¹¹¹ “Los hábitos indican que el intelecto agente es *a priori*. Por lo mismo, no son innatos. La inteligencia está de entrada actualizada según los hábitos. Por tanto, el hábito es cierta consecuencia de la operación: es el «reflujo» de la operación en la facultad. Con ello se indica un *redere* efectivo y superior a la reflexión intencional. Esta superioridad es la razón de la imposibilidad de la auto-intencionalidad; por así decirlo, el rendimiento de la operación no es el «reflujo» del objeto en ella, sino de ella en la facultad”. *Curso de teoría*, II, 3ª ed., 176.

¹¹² *Curso de teoría*, II, 3ª ed., 165.

otra operación immanente— está al margen del tiempo, y también lo está el hábito abstractivo que permite su conocimiento —al igual que todo otro hábito adquirido— ¿qué puede significar que los hábitos abran las inteligencias al futuro?, ¿de qué futuro se trata? Obviamente de un futuro no temporal, es decir, no susceptible de devenir pasado, un futuro no des-futurizable.

En definitiva, Polo propuso que la función clásicamente atribuida al intelecto agente de iluminar especies, debía ser ampliada. Este intelecto en acto debía asimismo *desocultar* las operaciones de la inteligencia. Esta propuesta no se encontraba explícita en la filosofía precedente, sino en estado embrionario¹¹³. “Si la inteligencia prosigue en virtud del intelecto agente, se encuentra la verificación del axioma D. Descriptivamente, la prosecución sería algo así como repostar. ¿Dónde puede repostar la inteligencia si no es en el intelecto agente? En este sentido continuamos la noción de suministrar. Ello implica un nuevo y superior tipo de especie impresa; nuevo en tanto que no se ilumina a los objetos de la fantasía; superior en tanto que iluminación de la retracción misma. No se trata de una re-objetivación al modo de la imaginación, sino de una nueva función iluminante, pues limitar esa función a los objetos de la fantasía es incoherente”¹¹⁴.

Por otra parte, es claro que el intelecto agente no puede iluminar a la inteligencia sin iluminar previamente los objetos de la sensibilidad intermedia. El hombre es una unidad, y no cabe en él la activación de lo superior sin la activación de lo inferior si es que lo superior toma sus contenidos de lo inferior. Aunque algunas operaciones prosecutivas de la inteligencia prescinden del abstracto, éstas no se darían si previamente no se hubiese abstraído. Lo superior no puede prescindir de lo inferior.

¹¹³ “Pero eso no pertenece al cuerpo de la doctrina de Tomás de Aquino; la doctrina normal es que los hábitos intelectuales se asimilan a la facultad y son perfectivos de ella. Para avanzar en la consideración de su valor estrictamente cognoscitivo, hay que atender a su relación con el intelecto agente”. *Nominalismo*, 178.

¹¹⁴ *Curso de teoría*, II, 3ª ed., 233. “El conocimiento habitual es la *iluminación de la operación por el intelecto agente*. La inteligencia ejerce operaciones conmensuradas con el objeto poseído. Pero el intelecto agente acompaña a la inteligencia (es el acto ontológico sin el cual no cabe hablar de potencia intelectual) y es capaz de iluminar la operación misma. El objeto abstracto ya ha sido iluminado (eso es la especie impresa de la inteligencia). Pero no hay por qué reducir la iluminación del intelecto agente a las imágenes o a las intenciones de la memoria y de la cognitiva, es decir, no hay por qué reducir su función respecto de la inteligencia al mero e inicial suministro de especies impresas. También el intelecto agente, que es la luz intelectual, el acto de los inteligibles en acto, puede iluminar las operaciones. Una re-iluminación de los objetos abstractos no tiene sentido, porque tales objetos están precedidos por la especie impresa. Pero también puede ser iluminada la operación. ¿Por qué no? Por otra parte, la adquisición de hábitos requiere alguna explicación (de aquí el uso demostrativo de los axiomas). Cuando la inteligencia opera, la operación se queda en ella, no ya como operación, sino como hábito; es algo así como una retroreferencia de la operación a la facultad, de la cual es un perfeccionamiento”. *Ibid.*, III, 1ª ed., 9; 2ª ed., 7.

Por eso, “no se dice que tal iluminación (de los actos de la inteligencia) implique especies innatas en el acto de los inteligibles, ni tampoco que dicha nueva iluminación sea una función espontánea del intelecto, pues, por un lado, la noción de espontaneidad pertenece al voluntarismo, y, por otro lado, el innatismo es inaceptable sin más. El intelecto agente no es el *Ipsum Intelligere Subsistens*, la *noësis noëseos*... Por su parte, el intelecto agente humano no es una idea (un objeto; conviene distinguir entre “idealismo” e “intelectualismo”) y tampoco lo iluminado por él es una idea, un objeto. Los objetos se conmensuran con las operaciones, de acuerdo con el axioma E (no hay objeto sin operación). El intelecto agente no cumple tal axioma, no porque lo conculque, sino porque no le es aplicable, ya que no es una operación cognoscitiva (y por ello, carece de objeto intencional, aunque no de tema real). Desde luego, lo iluminado ha de ser iluminable (el acto puro de entender no lo es). La fantasía sin duda también lo es. La cuestión sería si sólo ella es iluminable”¹¹⁵. La respuesta, como estamos viendo, es negativa, porque si lo sensible es inteligible, con más razón y menos dificultad lo será lo inteligible.

Por otra parte, los hábitos adquiridos son superiores a las operaciones, y ello, al menos por dos motivos: a) porque permiten conocer más que las operaciones¹¹⁶ (precisamente la verdad de las operaciones, verdad oculta para ellas mismas, pues éstas se limitan a formar objetos que no son su propio acto. De otro modo no se podría discernir entre el acto y los objetos, y es manifiesto que ambos son heterogéneos); y b) porque permiten conocer con mayor facilidad¹¹⁷. Ahora bien, si los hábitos constituyen el crecimiento de la inteligencia, ¿en virtud de qué crece ésta y en orden a qué? Como se ha reiterado insistentemente, crece en virtud de su activación por parte del intelecto agente; activación que se ejerce al iluminar las operaciones cognoscitivas de ésta. Y crece en orden a poder alcanzar a conocer la capacidad mental (*vía generalizante*) y realidad física (*vía racional*), pues si no se pudiese iluminar que el conocer de la inteligencia es límite para conocer más, no se alcanzaría a conocer que

¹¹⁵ *Curso de teoría*, II, 1ª ed., 3ª ed., 234.

¹¹⁶ “La distinción entre conocimiento operativo y conocimiento habitual es superior a la autoaclaración. El conocimiento habitual es superior al operativo porque un acto es superior a lo que conoce y el conocimiento de una operación intelectual no tiene lugar en forma de operación, sino en forma de hábito. La operación intelectual se conoce *habitualmente*, no *objetivamente*. Y la diferencia entre el conocimiento operativo y el habitual estriba en esto: una operación se puede conocer habitualmente (...), pero no objetivamente, porque la operación no es un objeto, sino el acto posesivo del objeto, y según ella se conoce justamente el objeto y nada más”. *Curso de teoría*, III, 2ª ed., 9.

¹¹⁷ “La inteligencia es capaz de hábitos justamente por su unidad con el intelecto agente; dicho de otra manera, porque el intelecto agente no la deja nunca sola y, por tanto, le “devuelve”, aclarada, cualquier operación que ella ejerza. Dicha iluminación es, por así decirlo, más fácil que la de los objetos sensibles (pues la operación es de suyo intelectual), pero no es operativa (o intencional)”. *Curso de teoría*, III, 2ª ed., 8.

nuestra capacidad intelectual es irrestricta y tampoco la índole de la realidad extramental. Se trata, en lenguaje poliano, de detectar el *límite mental*. Con todo, el fin más sublime de detectar el límite mental no es alcanzar la realidad extramental (acto de ser y esencia del universo) ni siquiera conocer la esencia humana (actos-hábitos-virtudes-potencias), sino alcanzar el acto de ser humano, en rigor, el intelecto agente. De modo que, en este sentido, el fin de poseer hábitos adquiridos es que, al preguntarnos por la razón de su comparecencia, abramos la puerta a alcanzar a conocer el *intellectus ut actus*.

Notar ese *límite mental* y abandonarlo permite conocer lo real (no lo ideal u objetivado) en sus dos direcciones: la *transobjetiva* y la *transinmanente*. En este sentido Polo es un filósofo rigurosamente realista. En efecto, por una parte tal abandono permite conocer los actos de ser reales (por medio del hábito innato de los primeros principios), y por otro, permite conocer nuestro propio acto de ser, esto es, que nuestro conocer es *además*¹¹⁸ (por medio del hábito innato de sabiduría); es decir, permite alcanzar metódicamente la índole del intelecto agente. “En primer lugar, *además* indica el puro no agotarse en conocer operativamente: el ser más que una operación. Por eso, la tercera dimensión del abandono del límite mental (la propia del hábito de sabiduría, la que parte de la presencia mental y se *desaferra* de ella permitiendo *alcanzar el acto de ser humano*) se distingue de las otras, porque *toma el límite mental como punto de partida*. Sin el límite mental el carácter de *además* no se podría alcanzar, pues precisamente en cuanto que puro añadirse a él no prescinde de él. En cambio, el hábito de los primeros principios abandona el límite mental prescindiendo de él. Se podría objetar que cualquier hábito es también *además* de la operación. No obstante, los hábitos adquiridos son inferiores al carácter de *además* porque, aunque superiores a la operación, la manifiestan en tanto que derivan de la luz del *intellectus ut actus*: esta luz es la co-existencia humana, que como *además* es inagotable”¹¹⁹. Y además de conocer los actos de ser, el abandono del límite mental permite conocer la esencia del universo y la esencia humana. Ahora bien, como las diversas dimensiones del abandono del método alcanzan actos de ser y esencias, este método posibilita notar la distinción real entre acto

¹¹⁸ Esta denominación poliana parte desde el inicio de su producción: “En orden a la presencia, al núcleo del saber corresponde lo que llamaré carácter de *además*. Con este carácter se incoa la consideración del núcleo como existencia. La consideración conjunta —no unitaria— de cognoscente y ser no es accesible mientras no se desarrolle la investigación acerca del carácter de *además* de la existencia humana. Tal desarrollo, a su vez, exige la detección del límite del conocimiento en tales condiciones que quepa abandonarlo”. *El acceso*, 77.

¹¹⁹ *Antropología*, I, 119. En una nota añade: “El *intellectus ut actus*, lo que Aristóteles llama intelecto agente, es un trascendental personal, que se convierte con la libertad trascendental. En este sentido, es mejor llamarlo *intellectus ut co-actus*, o también *núcleo del saber*. Como se ha dicho, la antropología es una ampliación de los trascendentales”. Nota 120.

de ser y esencia, tanto en lo real extramental como en el propio cognoscente.

En síntesis, según Polo, “el conocimiento habitual es una iluminación debida al intelecto agente —el cual es asimilable al *actus essendi* humano—”¹²⁰. Hemos aludido a cómo conocemos las operaciones según el planteamiento poliano. Pero queda por explicar cómo conocemos los hábitos. Esto, a menos que se quiera admitir un proceso al infinito que nada explique, debe depender, o bien directamente del intelecto agente, o bien de una instancia superior a la inteligencia que dependa del intelecto agente. Pero si los hábitos no pueden ser el tema propio del intelecto agente, porque éste es futuro mientras que los hábitos ya son poseídos, ¿de qué instancia cognoscitiva se puede tratar? Aquí se puede observar una nueva precisión en el planteamiento poliano. De acuerdo con la tradición “tendríamos las siguientes nociones: *intellectus ut potentia* (lo que se llama inteligencia o facultad intelectual¹²¹); *intellectus ut actus*, que, en cuanto contrapuesto al *intellectus ut potentia*, es el intelecto agente¹²². Por último, el *intellectus ut habitus*, que, tomado en su sentido estrictamente clásico, es el conocimiento de los primeros principios. Su tema es la aprioridad del acto de ser”¹²³. Por tanto, hasta el momento tenemos estos niveles cognoscitivos humanos: inteligencia, intelecto agente y hábito de los primeros principios. Con todo, ninguno de ellos tiene como tema los hábitos adquiridos de la inteligencia, ni tampoco ésta como facultad. ¿Cómo los conocemos? La respuesta —en la que Polo continúa la tradición medieval desde el hallazgo de san Jerónimo— apunta a otra instancia cognoscitiva innata, la *sindéresis*, que es el hábito nativo (el

¹²⁰ *Nominalismo*, 187.

¹²¹ En nota declara: “Estimo que la noción de facultad no es estrictamente aplicable a la inteligencia; facultad cognoscitiva significa, en rigor, facultad sensible. Hay que hablar de facultades sensibles; pero, una vez que se ha determinado así la noción de facultad, extenderla a la inteligencia no me parece correcto. Creo que es mejor hablar de *intellectus ut potentia*”.

¹²² En la nota añade: “Sostengo que el intelecto agente se ha de asimilar a la persona. La persona humana se distingue de los primeros principios, por eso también distingo el hábito de sabiduría del hábito de los primeros principios”.

¹²³ *Nominalismo*, 237. Y en otras obras: “Si el *intellectus ut actus* es un trascendental personal, ninguna operación lo agota, pues los hábitos manifiestan las operaciones (también por esto el conocimiento de Dios no puede ser una operación, pues carece de sentido que sea manifestado por otro acto). Conviene distinguir el *intellectus ut actus*, el *intellectus ut habitus*, las operaciones intelectivas y el *intellectus ut potentia*”. *Presente y futuro*, 188, nota 5. “Distinguimos tres sentidos del intelecto: *intellectus ut potentia*, que se suele llamar facultad intelectual o inteligencia; *intellectus ut habitus*: es el hábito de los primeros principios; *intellectus ut actus*: es el llamado intelecto agente, que en el planteamiento propuesto se entiende como un trascendental personal humano. Desde luego, el *intellectus ut potentia* y el *intellectus ut actus* son innatos, pero no en el mismo sentido: el primero lo es esencialmente, y el segundo en el orden del acto de ser humano”. *Curso de teoría*, IV/2, 423.

inferior de ellos) del que se sirve el intelecto agente para activar, iluminar la inteligencia, sus actos y sus hábitos¹²⁴.

Es claro que toda la operatividad de la inteligencia humana aparece unificada, no desperdigada en un mosaico de teselas inconexas. Alguien podría atribuir de modo prematuro esa unificación al intelecto agente, pero Polo también salió al paso desde el inicio para rectificar esta hipótesis descubriendo –como queda dicho– un nivel cognoscitivo inferior al intelecto agente, encargado de esta misión, a saber: lo que él denominaba en su primera obra el *logos*: “El núcleo del saber (intelecto agente) no es tampoco la dimensión del conocimiento que se llama *logos*... El *logos* humano es, ante todo, una novedad unificante; y, por lo tanto, no una mera reunión, ni una reiteración, sino un *hacer-suyas* las distintas dimensiones del conocimiento. Con la expresión: “hacer-suyas”, se señala, ante todo, la referencia del *logos* al núcleo del saber. El núcleo se ha caracterizado como libertad trascendental. El *logos* es la novedad que dispone o hace-suyo, es decir, la pura dependencia respecto del núcleo. Con esta dependencia se reconoce inicialmente el carácter *personal* del núcleo del saber. El *logos* depende *exclusivamente* del núcleo y de este modo se distingue del despliegue analítico según las causas, que depende del ser principal”¹²⁵.

El *logos* no es el núcleo del saber, sino que depende de él. Esa dependencia marca la distinción. Somos conscientes de que tenemos varios hábitos adquiridos, pero esa conciencia no somos nosotros, pues nadie se reduce a ella, ya que la persona humana también existiría aunque no tuviese tal conciencia. El *logos*, tal como lo describe Polo en *El acceso al ser* es la *experiencia intelectual*, es decir, esa mirada nuestra que se percata del proceder de la inteligencia. O de otro modo, sabemos que disponemos de inteligencia pero que no nos reducimos a ella. Además, sabemos que podemos ejercer la inteligencia (activarla) o no, hacerlo en una u otra dirección (según una u otra vía operativa racional), y mejorarla en ese ejercicio (consolidar hábitos en ella). Pero esa mirada no la ejerce la propia inteligencia, sino un conocer superior a ella que arroja luz sobre ella. Saber que tengo inteligencia es *metainteligente*, en el sentido de que no es un conocimiento racional, discursivo, argumentativo,

¹²⁴ La *sindéresis* equivale a la cuarta dimensión del abandono del límite mental propuesto por POLO. Mediante ella conocemos la *esencia* humana. La *esencia* humana es la elevación de las facultades espirituales humanas, la inteligencia y la voluntad. Tal elevación en esas potencias la constituyen las nociones de *hábitos* y de *virtud*, respectivamente.

¹²⁵ *El acceso*, 78. “El *logos* como unificación no es el núcleo del saber: su dependencia respecto del núcleo asegura su novedad, pero no le concede identidad. Establecer una novedad como dependencia exclusiva que implique límite, es decir, carencia de reflexión real, es la contingencia propia del espíritu creado”. *Ibid.*, 114. “La distinción entre núcleo y *logos* es propia de la libertad creada, que en cuanto está en disposición se distingue y depende de su dilatación otorgada en el orden del destino”. *Ibid.*, 142.

deliberativo, etc. Es esa una mirada a la inteligencia desde arriba de ella. De manera que, a mi modo de ver, el *logos* es lo que posteriormente, en la *Antropología trascendental*, Polo ha denominado *sindéresis*, en concreto, una dimensión suya: el *ver-yo*, porque es esta dimensión la que mantiene su mirada abierta sobre la inteligencia. Pero dado que la *sindéresis* es un hábito innato, de ella y de los demás hábitos nativos y de su vinculación con el intelecto agente trataremos en el epígrafe siguiente.

5. Los hábitos nativos y el intelecto agente

Los hábitos innatos, según Polo, se deben al intelecto agente¹²⁶ y son, según él, tres: la *sindéresis*, el de los primeros principios y el de sabiduría. El primero es un descubrimiento cristiano del s. IV. Los dos restantes son hallazgos de Aristóteles. Cada uno de ellos constituye una “habilidad” (*habilitas* los llamaba Tomás de Aquino) del intelecto agente para determinados menesteres¹²⁷, es decir, una determinada apertura de la persona humana a diversas realidades.

Pero si persona significa apertura irrestricta, ¿qué puede significar hábito nativo como una concreción o canalización determinada de la apertura irrestricta de la persona humana? A mi modo de ver, tales hábitos indican que la persona humana es pluralmente abierta, y que esa pluralidad de aperturas forma dualidades entre sí. La persona es dual en su constitutiva apertura. De otro modo: su apertura constitucional tiene al menos dos dimensiones de distinto nivel: una apertura inferior, porque versa sobre realidades inferiores a la persona, y otra superior, porque versa sobre realidades personales. A su vez, la apertura de la persona hacia lo inferior tiene dos dimensiones: una inferior hacia la naturaleza humana por medio de la *sindéresis*, y otra superior hacia los actos de ser reales no personales¹²⁸, por medio del hábito de los primeros principios. De modo análogo, la apertura de la persona humana hacia lo superior,

¹²⁶ “Hemos sentido que los hábitos intelectuales son debidos a la iluminación del intelecto agente, que no se limita a proporcionar especies impresas a la inteligencia. Pues bien, el *intellectus ut habitus* se debe *simpliciter* al *intellectus ut actus*, y, al no ser una perfección de la potencia intelectual, sólo puede decirse innato al intelecto agente”. *Curso de teoría*, IV/2, 423.

¹²⁷ “Los hábitos innatos no requieren una operación previa. Por consiguiente, los hábitos innatos dependen del intelecto agente”. *Antropología*, I, 154. Y en nota al pie especifica: “Según el planteamiento propuesto, el llamado intelecto agente, el *lumen intellectus*, es un trascendental personal. Por eso es preferible denominarlo *intellectus ut co-actus* o intelecto personal”. Nota 4.

¹²⁸ El hábito de los primeros principios tiene como uno de sus temas el acto de ser divino, la identidad. Pero aunque el acto de ser divino es realmente superior a la persona humana, en este nivel cognoscitivo no se capta como superior, sencillamente porque no se capta como persona. Por eso tras un esclarecimiento temático del Acto Puro, alguien puede quedar indiferente, en el sentido de no vincular su “persona” a un ser que no capta como “personal”.

esa que se abre a lo personal, tiene asimismo dos dimensiones: una inferior hacia sí, por medio del hábito de sabiduría, y otra superior hacia las demás personas, por medio de lo que Piá Tarazona denomina *hábito interpersonal*.

A su vez, la apertura de la sindéresis es doble: con una vertiente inferior hacia la inteligencia, y con otra superior hacia la voluntad. Por su parte, el hábito de los primeros principios presenta también una doble apertura, una inferior hacia el ser del universo (el principio no contradictorio o la *persistencia*), y otra superior hacia el ser divino (el principio de identidad, el ser simple o *Ipsium esse*). El hábito de sabiduría se abre en dualidad a los trascendentales personales propios (dos inferiores y dos superiores). El miembro inferior de esa dualidad a la que se abre dicho hábito lo forman la coexistencia y la libertad, y el miembro superior al que se abre tal hábito lo conforman el conocer y el amar personal. A la par, la coexistencia es inferior a la libertad, y el conocer al amar. Por otro lado, la apertura superior, la que permite el hábito interpersonal, admite, a su vez, una dualidad: una inferior, que es la apertura del hábito interpersonal hacia las demás personas creadas, y una superior: la apertura del hábito interpersonal hacia las personas increadas o divinas.

En suma, además de su apertura interior a sí y trascendente a Dios y a los demás, la persona humana es abierta a lo inferior, al ser del universo y a su propia naturaleza. De modo más sencillo: la persona humana está vinculada a su naturaleza por medio de la sindéresis; es coexistente con el acto de ser del universo por el hábito de los primeros principios; es coexistente consigo por el hábito de sabiduría, y con las demás personas por el hábito interpersonal. Es decir, que la persona humana no está diseñada para separarse de su naturaleza, del ser del universo, de su propio ser, del ser personal de los demás y del ser personal divino.

De la sindéresis depende el iluminar la esencia humana, es decir, el que la persona humana conozca su inteligencia y su voluntad, y a través de ellas el resto de su naturaleza, pues la persona sólo puede gobernar consciente y voluntariamente su naturaleza en la presente situación cuando ha activado su inteligencia y su voluntad, facultades superiores de la naturaleza humana, pero que son, a diferencia del resto de los componentes de la naturaleza, inorgánicas. En concreto, por una parte, la sindéresis arroja luz sobre las especies de la sensibilidad intermedia, sobre los actos y los hábitos adquiridos de la inteligencia. De modo que, con el avance de su investigación, Polo ha reservado para la sindéresis ese papel abstractivo que él mismo y la tradición atribuía antes al intelecto agente. Además, le ha asignado asimismo a este hábito nativo ese menester que él mismo había descubierto ampliando la doctrina clásica.

Pero no sólo eso, sino que Polo también adjudica a la sindéresis una misión iluminante respecto de la voluntad. En efecto, su activación y el iluminar sus actos y virtudes es propio de tal hábito innato. De ese modo

se descubre en la sindéresis su carácter unificante de las dos potencias superiores humanas y su control sobre ellas. Y todo ello este hábito lo lleva a cabo en dependencia del intelecto agente. O si se quiere, la sindéresis es la apertura con que cuenta el intelecto agente para iluminar, dirigir, controlar la naturaleza humana. Pero como el intelecto agente es dual respecto de los demás trascendentales que caracterizan a la persona humana, tanto la naturaleza humana como los hábitos adquiridos no dependen del intelecto agente a través de la sindéresis en solitario, sino también de aquellos trascendentales restantes, a saber, de la coexistencia, de la libertad, y en especial del superior, del amar donal¹²⁹.

Por eso, el doble papel de la sindéresis (*ver-yo, querer-yo* en términos polianos) sobre la naturaleza humana es donante, aportante, personalizante merced a su dualización con el amar personal. Sin ese cariz no se entienden ni los hábitos adquiridos ni las virtudes. A la par esa tarea de la sindéresis también es liberalizante respecto de la naturaleza, pues la libertad confiere libertad a las potencias superiores cuando éstas adquieren hábitos, y éstos son fruto de la activación de la sindéresis si ésta se dualiza con la libertad personal. Pensar más es la libertad en la inteligencia y ser más virtuoso es la libertad en la voluntad. Por lo demás, la coexistencia permite a la sindéresis acompañar y cuidar de la naturaleza humana.

Del hábito de los primeros principios, al que Polo también le llama *intellectus ut habitus*, depende el conocimiento temático de los primeros principios reales, es decir, los actos de ser extramentales. Tal hábito es la apertura nativa de la persona humana a aquellas realidades externas que son primeras respecto del ser de la propia persona, que no se conocen como personas, y que constituyen el fundamento ontológico de la totalidad de lo real. “Primeras” indica que la persona viene después, no que sea más o menos importante. Es decir, que cuando la persona entra en escena, ya hay escenario sólido, fundado, el mundo, y ya existe quien lo ha escenificado, Dios. “Segunda” no quiere decir que sea secundaria o menos importante, sino que no puede ser sin aquéllas. En este sentido Polo dice que la persona humana se “secundariza”. Ello es así, porque “como el intelecto agente es personal, el *intellectus ut habitus* equivale a la coexistencia de la persona humana con el ser como principio (es decir, con el ser cuyo estudio compete a la metafísica), y ello en el plano del acto de ser”¹³⁰. Este hábito es el que permite el desarrollo de dos disciplinas teóricas: la metafísica o estudio del ser extramental como princi-

¹²⁹ “En tanto que la esencia depende de los trascendentales personales, la palabra *manifestar* indica su depender de la *co-existencia*, y equivale a *iluminar* que significa su depender del *intelecto personal*, a *aportar* que señala la dependencia respecto del *amar* y del *aceptar donal*, y a *disponer* que expresa la extensión a la esencia de la *libertad trascendental*”. *Antropología* II, 17.

¹³⁰ *Curso de teoría*, V, 423.

pío¹³¹, y la teología natural o estudio de Dios como principio¹³² (no como ser personal).

Como es conocido, para Polo los primeros principios de la realidad extramental son tres: el acto de ser del universo, al que llama *persistencia* o principio de no contradicción, el acto de ser divino, al que llama *Origen* o principio de identidad, y la vinculación de dependencia del inferior respecto del superior, al que llama *creación* o principio de causalidad trascendental¹³³. Respecto de esta tesis, Piá Tarazona establece una rectificación, a mi modo de ver certera, al planteamiento poliano, indicando que el tercero no es un primer principio distinto de los dos precedentes, sino que consiste en la vinculación de dependencia entre ambos¹³⁴. Con todo, esa es una cuestión temática. Lo que aquí interesa es más bien de corte metódico, es decir, ratificar la índole cognoscitiva y natural del hábito de los primeros principios y notar la vinculación entre tal hábito y el intelecto agente. Conviene que el intelecto agente se sirva de un hábito inferior a sí distinto del que le permite alcanzarse o conocerse en parte (sabiduría), porque alguna de aquellas realidades principales no es personal, el ser del universo. Y la que lo es, el ser divino, no se conoce como realidad personal por medio de tal hábito. De modo que, a fin de no personalizar lo que no debe ser personalizado, el cosmos, conviene disponer de otra instancia cognoscitiva que alcance lo no personal de modo distinto a como se alcanza por otra instancia lo personal.

Superior a la sindéresis y al hábito de los primeros principios es el hábito de sabiduría, del que depende el conocimiento personal propio¹³⁵. Es la apertura nativa que cada persona humana tiene respecto de su acto de ser personal, esto es, la iniciación al conocimiento de la persona que se es y que será, es decir, que se está llamada a ser. Como en la presente situación humana el *será* no comparece, este saber es siempre introductorio a la materia. A distinción de los precedentes, este hábito no es una

¹³¹ Cfr. FALGUERAS, I., *Crisis y renovación de la metafísica*, Estudios y Ensayos, Universidad de Málaga, 1997; GARCÍA, J. A., *Principio sin continuación. Escritos sobre la metafísica de Leonardo Polo*; "Un nuevo planteamiento del saber: la Metafísica", *Anuario Filosófico*, 1992 XXV/1, 125-143; *Compendio de metafísica*, Imp. Ruíz, Málaga, 1987.

¹³² Un libro que pone este extremo de relieve, y que saca partido sintéticamente del principio de identidad, la simplicidad divina, es el de GONZÁLEZ, A. L., *Teología Natural*, Eunsu, 4ª ed., Pamplona, 2000.

¹³³ Cfr. *Nominalismo*, III Parte.

¹³⁴ Cfr. PIÁ, S., *El hombre como ser dual*, cap. III, Apartado D, 1.

¹³⁵ Es decir, el alcanzar los cuatro trascendentales personales: la *coexistencia*, la *libertad*, el *conocer* y el *amar* personales, pero no los temas de éstos. Por tanto, también alcanzamos a conocer el *entendimiento agente* o *conocer personal*. Con todo, al inicio POLO describía la luz del intelecto agente como incognoscible: "La actualidad del intelecto agente es absolutamente inconsciente e incomparecida. Su luz es cognoscitiva pero no cognoscible". *El acceso*, 172-173. "Ahora bien, la actividad del entendimiento agente no es susceptible de comparecencia. Se trata de una actividad inconsciente que no se contiene o trasluce en la esencia pensada". *Ibid.*, 309.

apertura hacia fuera, sino una apertura íntima, un espacio interior conocido, transido de luz. Es el conocimiento propio como persona distinta de lo demás y de las demás, un alcanzarse ante la totalidad de lo real, incluidos el acto de ser del universo, que es *sencillo*, pues pese a su distinción real con su esencia, carece de rasgos distintos intratrascendentales que lo constituyan, y el acto de ser divino, que es *simple*, pues no admite distinción real *essentia-esse*. Es una luz translúcida que conoce, en la medida de su solidaridad con la persona cognoscente, a ésta, esto es, sus radicales íntimos.

En cuanto al engarce del hábito de sabiduría con el intelecto agente o conocer a nivel de ser personal, la exposición de Piá Tarazona es esclarecedora: "El hábito de sabiduría es el modo *innato* de conocer el intelecto personal –junto con el resto de radicales de la intimidad humana–; o enunciado con mayor precisión: el hábito innato de sabiduría es la dimensión *metódica* del intelecto en el nivel trascendental; por tanto, nunca llegará a identificarse con él: en el hombre, método y tema forman una dualidad, no una identidad, ni una reflexión perfecta. En un acto cognoscitivo humano, el método nunca llegará a ser el tema, ni el tema el método. El modo según el cual el intelecto versa sobre sí es la dualidad, cualquier otro modo ni respeta la congruencia cognoscitiva metódico-temática ni el carácter dual del intelecto personal"¹³⁶. Las dualidades descritas manifiestan que el hombre es un ser complejo. La vida, suele repetirse, es compleja y llena de matices. Con todo, no debemos perder de vista que todas esas complejidades son duales, y que las distintas dualidades son atraídas y gobernadas desde el miembro superior de todas ellas, que se aludirá en su momento. Por eso el hombre, a fin de cuentas, a pesar de la complejidad, tiene un carácter simplificante, si es que él libremente lo respalda sin intentar conculcarlo. No hacerlo, más que ceder a la doble vida, es no respetarse como persona creada.

Por último, en el planteamiento poliano no queda del todo claro si de este hábito depende, asimismo, el conocimiento de las demás personas humanas como personas distintas a la propia persona que conoce. Caben dos posibles soluciones: a) si el método siempre es proporcionado al tema, dado que el tema es la persona, aunque sean distintas las personas conocidas en cada caso, basta con un método para alcanzar toda realidad personal, y b) no es posible conocer a las demás personas humanas con el mismo método empleado para conocerse, puesto que éste es un conocimiento experiencial, solidario sólo con el propio intelecto agente, no con el de los demás, mientras que el método cognoscitivo para alcanzar el ser personal de las demás personas tiene como tema lo que no es concommitante al método sino trascendente.

¹³⁶ PIÁ, S., *El hombre como ser dual*, 305.

La segunda posibilidad parece más ajustada, porque si el hábito de sabiduría sólo conoce solidariamente, no podemos conocer metódicamente según este hábito a las demás personas como tales o cuales personas distintas. En caso contrario se produciría una equivocidad, pues se tendería a entender el ser personal de los demás amoldándolo al modelo del propio ser personal. A lo sumo podríamos hacer analogías, comparaciones, es decir, dado que estamos abiertos a la totalidad de lo real, los demás hombres que veo deben ser como, o parecidos, a esa persona que descubro en mi interior. Con todo, todavía no intuyo qué persona distinta es cada quien. Por esto último, a estos hábitos innatos destacados por Polo, como se ha indicado, Piá Tarazona añade un cuarto, el *hábito interpersonal*¹³⁷, dedicado al conocimiento de las demás personas humanas como personas. Si ese hábito es real, su hallazgo seguramente carece de precedentes en la tradición filosófica.

A la par, sobre los precedentes planteamientos cabe un añadido, y es que todos esos hábitos innatos son susceptibles de crecimiento; desarrollo debido al intelecto agente y en orden a él. Respecto de la índole natural de estos hábitos innatos ya contamos con estudios relevantes¹³⁸. En cambio, respecto de su ser susceptibles de crecimiento y de elevación sobrenatural no hay bibliografía. No vamos a detenernos aquí en el estudio del crecimiento de cada uno de los hábitos innatos, ni tampoco en su elevación sobrenatural, porque el primer tema se aparta un poco de nuestro fin, y el segundo, por ser teológico, corresponde a un estudio distinto, a saber, a una investigación que no sea de antropología trascendental, sino de antropología teológica que cuente con el depósito de la Revelación¹³⁹. Bastará de momento, pues, una breve descripción de los distintos hábitos innatos y de su conexión con el intelecto agente, y todo ello al hilo de los textos polianos, comprobando qué contenido añaden éstos respecto de las tesis centrales mantenidas por la filosofía clásica.

¹³⁷ Cfr. Piá, S., *El hombre como ser dual*, Segunda Parte, Capítulo II, Apartado C: *La apertura hacia el prójimo*.

¹³⁸ Sobre la *sindéresis* según POLO, cfr. MOLINA, F., *La sindéresis*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 82, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1999; "Sindéresis y conciencia moral", *Anuario Filosófico*, 1996 (XXIX)/2, 773-786; "Sindéresis y voluntad: ¿quién mueve a la voluntad?", *Futurizar el presente*, 194-212.

Sobre el hábito de los primeros principios según Polo, cfr. entre otros, los siguientes escritos: Piá, S., *Los primeros principios en Leonardo Polo. Un estudio introductorio de sus caracteres existenciales y su vigencia*; GARCÍA-VALDECASAS, M.

Sobre el *hábito de sabiduría* según Polo, cfr. SELLÉS, J. F., "El hábito de sabiduría según Leonardo Polo", *Studia Poliana*, 2001 (3), 73-102; Piá, S., *El hombre como ser dual*, Parte Segunda, Capítulo II, Apartado B, y su artículo "Sobre las dualidades intelectuales superiores", *Studia Poliana*, 2001 (3), 145-185.

¹³⁹ Una propuesta en esta dirección esbozo en: "Un programa distinto de "idea" cristiana del hombre", *Idea Cristiana del Hombre*, Euns, Pamplona, 2002, 221-238.

a) En cuanto a la *sindéresis*, Tomás de Aquino le daba al menos dos cometidos: activar la razón práctica¹⁴⁰, y la voluntad¹⁴¹. Recientemente Polo ha subrayado que “no parece que el valor iluminante del intelecto agente se reduzca a iluminar los objetos sensibles (ni a las operaciones), no es preciso admitir que dicha iluminación corra directamente a su cargo: es perfectamente posible que dicha iluminación tenga lugar de modo habitual. Esto abre el amplio campo temático de los hábitos innatos”¹⁴². Con otras palabras: “Como también se ha dicho, es menester suministrar a la inteligencia una ayuda para que pueda ejercer la operación de abstraer, ya que ella sola es incapaz. La tradición llama especie impresa a esa ayuda. Asimismo, los hábitos adquiridos que perfeccionan la inteligencia, también han de serle proporcionados. Por tanto, la dependencia de la inteligencia respecto del *intellectus ut co-actus* es completa; pero ello no exige que esa dependencia sea directa o inmediata, porque, como se verá más adelante, el *intellectus ut co-actus* se corresponde con un tema superior y distinto. Por eso, dicha dependencia ha de tener lugar de acuerdo con un intermediario, es decir, con un hábito innato”¹⁴³. Tal hábito Polo lo identifica con la *sindéresis*.

La *sindéresis* la estudia Polo en especial en sus publicaciones de *La voluntad y sus actos*, y en su *Antropología Trascendental* I (y en especial en el II inédito). Señala que equivale al *yo*, y dice de ella que tiene dos miembros, uno inferior que activa la inteligencia, y otro superior que activa la voluntad. Ambos son iluminantes y, por tanto, cognoscitivos, es decir, permiten conocer a la razón y a la voluntad respectivamente. Uno “*verdadea*” la inteligencia; otro la voluntad. De los dos, sólo el inferior, el *ver-yo*, que activa a la inteligencia, nace, según Polo, del intelecto agente, pues el otro, el *querer-yo* nace de un radical personal superior al conocer: el amar. Ese “*nacer*” indica que cada uno de esos dos miembros del hábito se dualiza con un radical personal distinto.

¹⁴⁰ Cfr. *Q. D. De Ver.*, q. 1, a. 6. Cfr. mi estudio: *Los hábitos adquiridos. Las virtudes de la inteligencia y de la voluntad según Tomás de Aquino*, Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 118, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2000.

¹⁴¹ Cfr. *S. Theol.*, II-II, q. 47, a. 6, co, ad 1 y ad 3. Y en otro lugar: “Es necesario que los fines de las virtudes morales preexistan en la razón... En la razón especulativa existen ciertos principios naturalmente conocidos, respecto de los cuales versa el intelecto; y ciertos que se conocen por aquellos, a saber, las conclusiones, acerca de los cuales versa la ciencia. Así, en la razón práctica preexisten algunos como *principios naturalmente conocidos*. Y de este estilo son los fines de las virtudes morales... Y ciertos existen en la razón práctica como *conclusiones*, y de este tipo son aquellos que son hacia el fin, por los cuales llegamos a los mismos fines. Y de estos es la *prudencia*... La razón natural establece el fin en las morales, la cual se llama *sindéresis*... El fin no pertenece a las virtudes morales en cuanto que éstas establezcan el fin, sino porque tienden al fin establecido por la razón natural”. *S. Theol.*, II-II, q. 47, a. 6, co.

¹⁴² *Antropología*, I, 153.

¹⁴³ *Antropología*, I, 160.

Atendamos a sus palabras: “En primer lugar, por depender de la persona, la *sindéresis* es un hábito, asimismo, dual. Se ha dicho también que equivale al *yo*. La dualidad del *yo* es, por lo pronto, su respecto a las dos potencias inmatrimales: *yo* significa ver (*ver-yo*) y querer (*querer-yo*). El ver deriva del *intellectus ut co-actus*, y el querer deriva del amar donal, es decir, de trascendentales personales. Ahora bien, ni *ver-yo* ni *querer-yo* son trascendentales. Como acontece en todas las dualidades humanas, uno de sus miembros es superior al otro. En la *sindéresis*, el miembro superior es el *querer-yo*”¹⁴⁴. Ambos miembros, *ver-yo* y *querer-yo*, —como se ha indicado— son las instancias con que la persona conoce su naturaleza y establece un control sobre ella. Como es obvio, ese control no es ciego, pues ambos miembros de la *sindéresis* arrojan luz, son iluminantes, sobre la inteligencia y la voluntad. De modo que no se justifica en absoluto un control despótico, sino que esa intervención debe respetar la naturaleza de las dos potencias espirituales y su modo propio de crecimiento. En cuanto a la alusión al *yo*, cabe establecer la siguiente correlación: el *ver-yo* y el *querer-yo* coinciden con lo que buena parte de la filosofía moderna llama el *yo*. Ese *yo* no es la persona, sino la idea que la persona tiene de sí. Es el *yo* pensado, no el pensante. Ambos se distinguen, como se ha visto, porque el *yo* pensado no piensa; no es persona.

Como se recordará, la inteligencia tiene, al menos, dos usos, que según la tradición aristotélico-tomista, se denominan teórico y práctico. De modo que ambos usos deben ser activados e iluminados por la *sindéresis*, a la que Polo también designa como *el ápice de la esencia humana*: “Describo la inteligencia como potencia —inmaterial— *suscitada por el ver*; por tratarse de una potencia, la denominaré *visividad*. A su vez, *ver* significa *ver-yo*. *Ver-yo* es una dimensión de la *sindéresis*, es decir, de un hábito innato que depende del *intellectus ut co-actus*. La persona es el acto de ser como co-acto; el ápice de su esencia, la *sindéresis*, también es dual: significa *ver-yo* y *querer-yo*”¹⁴⁵. El *ver-yo* suscita la potencia intelectual, es decir, la *visividad*”¹⁴⁶. Por su parte, es tradicional distinguir

¹⁴⁴ *Antropología*, I, 161. “El conocimiento de lo inferior depende del *intellectus ut co-actus* a través de la *sindéresis*, y corre a cargo de las operaciones y los hábitos, de manera que el *intellectus ut co-actus* no se agota en esos niveles”. *Ibid.*, 167. Advertir este origen permite la distinción entre las dos potencias espirituales: “La distinción entre inteligencia y voluntad depende de los trascendentales personales: la inteligencia deriva del *intellectus ut co-actus* y la voluntad del amar donal —que es el respaldo del bien—. De aquí la mediación de la *sindéresis* según *ver-yo* y *querer-yo*”. *Antropología* II, 112.

¹⁴⁵ El estudio del *yo* según la dualidad *ver-yo* y *querer-yo* corresponde al tomo segundo de la *Antropología trascendental* de POLO, obra todavía inédita.

¹⁴⁶ *Antropología*, I, 160-161. Y en otro lugar: “Por lo pronto, la inteligencia también es potencia pasiva (en ese sentido se dice que es una *tabula rasa*). Sin la ayuda de otro factor tampoco la inteligencia puede ejercer sus actos. Pero hay una distinción entre la voluntad y la inteligencia como potencias pasivas, y es que el factor que pone en marcha a la potencia intelectual —visividad— es de su misma índole, a saber, el *ver-yo*. Considerada como potencia, la inteligencia no

entre voluntad de medios y de fin. En consecuencia, ambas aperturas deberán estar respaldadas y posibilitadas por la *sindéresis*, por el *querer-yo*. Lo único de la voluntad que es nativo es la llamada *voluntas ut natura*¹⁴⁷. Aunque no se pueda activar esta apertura, pues ya está dada, sí se puede conocer su índole. Por eso, el saber que la voluntad en su estado de naturaleza es una *relación trascendental*¹⁴⁸ al fin último es un conocer debido a la *sindéresis*, en concreto al *querer-yo*.

Por su parte, Polo establece una aclaración respecto del *ver-yo*: “La palabra “conocer” vinculada al *yo* no significa nada distinto de él; *yo* se cifra en *ver*. *Ver* equivale al *intellectus ut co-actus* considerado en orden a la esencia del hombre, es decir, en tanto que su temática es *lo inteligido*—cualquier tema de los actos cognoscitivos de orden esencial—. También la voluntad es inteligida siempre que se constituya como *lo voluntario*, en cuyo caso no se habla de *conocer-yo* sino de *querer-yo*”¹⁴⁹. En suma, el conocer del *ver-yo* no es constituyente de actos y hábitos, sino meramente iluminante. En cambio, el *querer-yo* no se limita a conocer a la voluntad, sino que impulsa o constituye lo voluntario. Sin su respaldo la voluntad no quiere nada. Ello indica que en esa faceta del *yo* existe algo más que luz iluminante, o si se quiere, que el *querer-yo* depende menos del *intelecto agente* y más del *amar donal*, por eso es más otorgante que iluminante.

Por lo demás, si se mantiene la tesis tomista de que las potencias inferiores nacen de las superiores y tienen a aquéllas como a su fin¹⁵⁰, habrá que sentar que todas las potencias cognoscitivas sensibles de la naturaleza humana (sentidos externos e internos) derivarán de la inteligencia y estarán en función de ella, hasta el punto de que sin ella serán incomprensibles. De ese modo, la inteligencia será el enlace, el puente, entre los sentidos y la *sindéresis*, como lo es la *sindéresis* (el *ver-yo*) entre la

está sola, sino que es acompañada por *ver-yo*, de manera que el fantasma iluminado la pone en marcha; por eso se suele hablar de especie impresa intelectual. Dicho con la terminología tradicional, es preciso admitir el intelecto agente, pero no una voluntad agente. La razón práctica capta la razón de bien”. *Antropología*, II, 99.

¹⁴⁷ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *De Ver.*, 22, *El apetito del bien*. Introducción, traducción y notas de J. F. SELLÉS, Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 131, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2000; ALVIRA, T., *Naturaleza y libertad. Estudio de los conceptos tomistas de ‘voluntas ut natura’ y ‘voluntas ut ratio’*, Eunsas, Pamplona, 1985.

¹⁴⁸ Cfr. POLO, L., *La voluntad*, I, 43 ss.

¹⁴⁹ *Antropología*, I, 183. Y en nota al pie añade: “la voluntad está en el orden de la naturaleza. Se puede hablar de *voluntas ut natura*, pero no de *intellectus ut natura*. Por eso, para que el hombre quiera tiene que intervenir el *yo*. La clave de la voluntad (que es una potencia pasiva pura) es el paso al acto voluntario, que sin la directa intervención del *yo* como querer no puede tener lugar”. Nota 49.

¹⁵⁰ “Potentia animae quae sunt priores secundum ordinem perfectionis et naturae, sint principiorum per modum finis et activi principii”. TOMÁS DE AQUINO, *S. Theol.*, I ps., q. 77, a. 7, co.

inteligencia y el intelecto agente¹⁵¹. A su vez, la voluntad será el puente entre los apetitos sensibles y el *querer-yo* de la sindéresis, como ésta lo es entre la voluntad y el *amar donal*.

Si, en definitiva, toda potencia cognoscitiva queda vinculada al intelecto agente, y éste permanece abierto al futuro, es notorio que el carácter futurizante del intelecto agente debe dejar su impronta en cada una de las potencias cognoscitivas, y en especial sobre la inteligencia. Por eso el conocimiento según objeto poseído en presente no puede ser el nivel más alto del conocimiento racional humano, sino precisamente el ínfimo. Y esta apertura al futuro debe ocurrir tanto en la razón teórica como en la razón práctica. Y de entre ellas debe estar más abierta al futuro la superior, la teórica, ya que es condición de posibilidad y fin de la práctica¹⁵². Por lo demás, que la razón teórica sea superior a la práctica es una tesis clásica.

La prudencia, el hábito superior de la razón práctica, toma su nombre de la voz providencia, como observó Tomás de Aquino¹⁵³, y providencia es prever el futuro. Asimismo, el hábito superior de la razón teórica, como razón, es la ciencia, que supone el conocimiento de las cuatro causas físicas y la subordinación de todas ellas a la causa final u orden del universo, que atrae desde el después (futuro) a la eficiente y formal, a pesar de la rémora del antes temporal (causa material)¹⁵⁴. Este esclarecimiento, notoriamente aristotélico, es sumamente optimista, pues como la causa final gobierna y atrae a las demás desde el futuro, conlleva que el cosmos evolucione con el tiempo según una paulatina mayor perfección.

De lo precedente deriva también un esclarecimiento sobre una distinción capital entre los animales y el hombre, a saber, que mientras los animales están subordinados al futuro temporal, y por tanto mejoran evolutivamente con el tiempo, el hombre subordina el futuro temporal a su libertad. En efecto, los animales están sometidos a la evolución por el orden atrayente de la causa final. Por eso existe evolución física en todo lo mundano infrahumano, y por eso el hombre no requiere evolucionar de ese modo, porque la causa final no le posee a él, sino que él la posee al conocerla por su inteligencia. Además, el hombre posee el futuro sin desfuturizarlo, mientras que el futuro temporal posee a los animales cambiándolos.

¹⁵¹ “Aunque el *ver-yo* no sea constituyente, expresa la dependencia del ver respecto del *intellectus ut co-actus*. Por eso, el *ver-yo* posee valor de luz iluminante”. *Antropología*, I, 186.

¹⁵² Una distinción de ambos usos de la razón siguiendo los textos tomistas se encuentra en mi trabajo *Razón Teórica y razón práctica según Tomás de Aquino*, Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 101, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1999.

¹⁵³ Cfr. mi trabajo: *La virtud de la prudencia según Tomás de Aquino*.

¹⁵⁴ Cfr. POLO, L., *Curso de teoría*, IV/2. Cfr. POSADA; J. M., “Finalidad en lo físico”, *Studia Poliana*, 2002 (4), 81-111.

Asimismo, por esta primacía del futuro, de entre las potencias sensibles humanas la superior es la cogitativa, que tiene intención de futuro. Sin la cogitativa no cabría la razón práctica humana. Los proyectos concretos de futuro que el hombre traza dependen de esta facultad sensible. De modo que sin ella estaríamos atados al presente o al pasado sin posibilidad de cambiar lo dado. Pero de entre todo lo que hemos hecho, hacemos o podemos hacer, pesan más en nosotros los proyectos. Recuérdese a Aristóteles, de entre la historia y la poética, es superior esta última porque no narra las cosas tal como fueron, sino como hubiese sido mejor que fueran. La mejor aportación de la historia es ser *magistra vitae*, pero eso sólo se logra si se consigue aprovechar el pasado para mejorar el futuro.

Algo similar debe suceder con la voluntad y derivadamente, con los apetitos sensibles sobre los que ella gobierna (irascible y concupiscible). Efectivamente, las virtudes de la voluntad, por ejemplo, son sistémicas entre sí, y forman también dualidades. Pero en cualquier dualidad tendrá más peso la que mire al futuro que la que verse sobre el pasado. Así, concretando con ejemplos, entre la piedad y el honor —a las que alude Polo a la hora de estudiar las virtudes sociales¹⁵⁵— existe una indudable vinculación. La primera mira al pasado, agradeciendo la vida, los padres, los hermanos, la familia, los amigos, la historia, el terruño o el paisaje recibido, la patria chica, las costumbres, el folclore, el contexto cultural, a Dios, etc., en una palabra, las raíces, pues ser un desarraigado es un defecto, una privación que provoca el desaliento, lleva a la tristeza, de modo que dice verdad el refrán castizo “es de bien nacido el ser agradecido”. La segunda, el honor, mira al futuro, busca realzar la familia, mejorar la propia vida, dar razón de la historia abriéndola a mejores posibilidades, mejorar el paisaje, ajardinarlo, volverlo más habitable y humano, dar gloria a Dios, etc. Pero todas estas facetas son condición de posibilidad de que uno sea piadoso y agradezca todo aquello que ha recibido. De manera que el honor (la gloria) arrastra tras sí a la piedad. Estas virtudes humanas son un reflejo en la esencia humana de lo que acaece en el plano trascendental de la persona, pues responden a la filiación. En efecto, la piedad responde al agradecimiento por el don recibido de ser el hijo que se es, mientras que el honor responde a la aceptación de la gloria de ser el hijo que se será.

Además, las virtudes son la clave de la ética. Por eso lo que prima en ética también es el futuro. Por su parte, el motor de la ética es la felicidad. Pero nadie es enteramente feliz en la situación presente, sino que todo hombre desea por naturaleza ser feliz. De manera que la felicidad también hay que radicarla en el futuro metahistórico. Por ello la esperanza anima todo comportamiento humano. También por ello todo compor-

¹⁵⁵ Cfr. *Quién es el hombre*, 127, 132 ss.

tamiento que se comprometa con el futuro es superior a los que rompen con él. Por ejemplo, el matrimonio es ético y el divorcio no, porque el divorcio mata la esperanza¹⁵⁶. Con otro ejemplo, la virilidad favorece la fortaleza, mientras que la impureza marchita el estado presente del cuerpo y compromete la vitalidad futura. Obviamente lo primero es superior a lo segundo. Consecuentemente, educar en lo primero por parte de los padres, educadores y gobiernos es una educación superior.

A la par, como el único vínculo posible de cohesión social es la ética¹⁵⁷, también las teorías de la sociedad abiertas al futuro histórico y posthistórico (por ejemplo, la que propuso Tomás Moro) son, no sólo más esperanzadas, sino también mejores, más verosímiles, probables, factibles que las que encapotan el horizonte porque sumergen a los hombres en conflictos, crisis, etc. Por eso, las ideologías que prescinden del futuro (la de Nietzsche, por ejemplo), o las que se centran más en el pasado, es decir, en la raza (el nazismo por ejemplo), en la tierra, etc., son menos probables o factibles y más deshumanizantes. Y otro tanto cabe decir respecto de las religiones. Unas son más verdaderas que otras en la medida en que tengan más o menos en cuenta el futuro histórico y metahistórico. El prototipo de todas ellas, la que hace girar todo el peso de la historia y del presente humano en la escatología es, obviamente, la cristiana¹⁵⁸.

El peso del futuro en la vida humana también se puede advertir en el resto de instancias pertenecientes a la naturaleza o a la esencia humana. En efecto, las que se abren al futuro son superiores a las demás¹⁵⁹. Así, las potencias apetitivas sensibles y la voluntad se unen por medio de la sindéresis al ser personal, pero no al intelecto agente, sino al amar donal. De modo que de alguna manera este trascendental personal superior deberá dejar también su influjo en aquéllas. Pero ¿acaso el amar personal no tiene carácter futurizante? Sin duda. Por eso también los apetitos y la voluntad buscan aquello de que carecen, y eso hay que conseguirlo en el futuro inmediato, próximo o remoto, según el deseo de que se trate.

¿Acaso la libertad personal no es abierta al futuro posthistórico? Indudablemente. ¿Y la coexistencia?, ¿no está más abierta al *será* que al *es*? Ciertamente. Entonces, ¿qué distinción existe entre los trascendentales personales en cuanto aperturas al futuro? Que la apertura al futuro en ellos es jerárquica; esto es, es mayor en la medida en que el trascendental sea superior. Admito la propuesta de Piá respecto de la jerarquía de los

¹⁵⁶ "El divorcio atenta contra la fidelidad y la esperanza". *Antropología*, I, 167 nota 26.

¹⁵⁷ "Sin sociedad no hay ética, y al revés, porque sociedad significa relación activa y comunicativa entre personas". *Ética*, cap. III, 67.

¹⁵⁸ Cfr. el epígrafe de POLO, L., Cristianismo e historia, "La originalidad de la concepción cristiana de la existencia". *Sobre la existencia*, 266 ss.

¹⁵⁹ Cfr. mi artículo "El carácter futurizante del intelecto agente", *Futurizar el presente*, 303-328.

trascendentales personales, que de menos a más son: coexistencia, libertad, conocer personal y amar personal¹⁶⁰. Con todo, cabe advertir que el superior no puede estar abierto al futuro prescindiendo de la apertura al futuro del inferior. Por eso, cabe coexistencia encapotando la libertad personal; cabe libertad sesgando el conocer y el amar personales; y cabe el conocer personal ocluyendo el amar personal. Pero no cabe amar personal sin conocer, sin libertad y sin coexistencia personales¹⁶¹. En efecto, no existe caridad donde no existe claridad (conocer personal). No cabe conocer personal sin libertad personal, y no cabe libertad personal sin coexistencia.

A su vez, el amor personal marca el norte del conocer personal, como éste marca el norte de la libertad y ésta el de la coexistencia. Por eso, donde no hay caridad todo se ensombrece, difumina, y pierde sentido personal. De forma parecida, donde la claridad de la verdad no marca el norte de la libertad, ésta se ahoga o enloquece. Asimismo, donde la libertad personal ha sido forzada por intentar amoldarla a un objetivo personal ajeno a la persona que se es y se está llamada a ser, la coexistencia con los demás pierde sentido, asunto que se traduce en la vida ordinaria en una convivencia penosa e insufrible. La solución de ese problema práctico se llama separación. La separación no rompe la coexistencia, pues la coexistencia es personal, mientras que la separación es esencial, manifestativa. La separación en tales casos es buena para todos, para el que se ha separado por ser oprimido en su libertad, y para los demás que la gravaban. Para el que se ha separado la libertad personal vuelve a expandirse hacia su propio sentido personal. Para los demás, se amplía la comprensión personal de las personas.

Por otra parte, si todo hábito (nativo y adquirido) y toda potencia deriva de lo superior, de los trascendentales personales, la distinta índole y jerarquía entre tales trascendentales debe ser la guía para dirimir la distinción jerárquica natural y esencial entre los diversos hábitos y potencias humanas. A ello parece referirse Polo cuando escribe que “como trascendentales personales, el *intellectus ut co-actus* y el amar donal se distinguen en tanto que se convierten. Por su parte, la distinción entre inteligencia y voluntad es esencial, y se entiende según la dualidad del *yo*. La dualidad inteligencia-voluntad comporta la dualidad entre *ver-yo* y *querer-yo*”¹⁶². Si esta tesis se fundamenta, lograremos una pauta de solución inequívoca para esclarecer algunos de los grandes problemas

¹⁶⁰ Cfr. PiÁ, S., *El hombre como ser dual*, Parte Segunda, cap. II, “La apertura íntima”.

¹⁶¹ A mi juicio, en la elevación sobrenatural de estos radicales sucede otro tanto. Considero que la elevación de la coexistencia es la *gracia*; la de la libertad, la *esperanza* sobrenatural; la del conocer, la *fe* sobrenatural; y la del amar, la *caridad*. De modo que puede darse en cierto modo gracia, esperanza y fe informes sin caridad. Pero no puede existir caridad sin gracia, fe y esperanza.

¹⁶² *Antropología*, I, 183.

que han ocupado durante siglos a la filosofía occidental, como por ejemplo, la discusión en torno a la superioridad entre la inteligencia y la voluntad.

Además, el *favor* de un trascendental personal sobre un determinado hábito o potencia será más o menos neto en la medida de la proximidad o lejanía de los hábitos y potencias respecto del trascendental. En concreto, respecto del intelecto agente, el hábito más próximo a él es, según Polo, el de sabiduría. En consecuencia, “en los otros hábitos innatos se pierde la solidaridad con el intelecto personal. Por eso, dichos hábitos son dimensiones del abandono del límite mental distintas de la tercera, lo que equivale a decir que en ellos la intensidad de la transparencia disminuye, es decir, que son luces sin luz interior, esto es, luces iluminantes”¹⁶³. Son aperturas hacia fuera, no aperturas interiores.

Decíamos que cuando uno descubre que nuestros actos racionales son conocidos por unas instancias racionales superiores a ellos, a las que denominamos hábitos adquiridos, le puede surgir la sospecha de que a estos últimos los debemos conocer merced a otras instancias cognoscitivas adquiridas superiores, y así indefinidamente, es decir, se puede postular un proceso al infinito, una especie de conciencia de conciencia de conciencia... Pero ello no ha lugar, porque en un solo acto conocemos que todo el posible proceso de mejora habitual es irrestricto, indefinido. En efecto, los hábitos adquiridos teóricos son mejorables en extensión de asuntos por ellos conocidos, y los hábitos adquiridos prácticos son mejorables ellos mismos en cuanto a intensidad cognoscitiva. Pero ni unos ni otros, aunque por diversos motivos, alcanzan un máximo o un fondo de saco.

Pues bien, esa carencia de fondo de saco o imposibilidad de culminación de la inteligencia lo conoce la *sindéresis*, y eso es conocer en acto el proceso al infinito. Por aquí también se echa de ver la conveniencia de que la *sindéresis* sea un hábito innato y no un hábito adquirido, pues los hábitos adquiridos se pueden adquirir o no, o más o menos, pero todo el mundo sabe por naturaleza que por mucho que perfeccione su razón siempre se quedará corto, porque su capacidad de crecimiento es irrestricto. Intentar saturar la razón es intentar lo imposible, porque ello equivaldría a que un solo hombre fuese la racionalidad (otro tanto cabría decir de la voluntad: un solo hombre sería la “virtuosidad”). En el fondo sería pretender que un hombre fuese la humanidad, pero eso no se puede, porque la naturaleza humana es plural. Este es un motivo claro para no confundir el fin personal con el fin racional (voluntario o de la humanidad).

Más específicamente: aunque toda operación inmanente de la razón sea fin en sí, sin embargo, ninguna de ellas es el fin de la razón como

¹⁶³ *Antropología*, I, 198.

facultad, pues de serlo, con un solo acto se saturaría la potencia, asunto que no sólo no acaece, sino que sucede justo lo contrario, a saber, que al ejercer cualquier acto sabemos que podemos seguir conociendo más. Otro tanto cabe decir respecto de la voluntad: aunque cualquier acto suyo sea inmanente, si bien no posesivo de fin sino tendente a él (y por eso menos acto que los de la inteligencia), con todo, ningún acto de la voluntad satura la potencia, pues de llevarlo a cabo, la voluntad se incapacitaría para seguir queriendo. Pero es claro que en esta vida no sólo podemos crecer según el querer, sino que también (a distinción de los hábitos teóricos de la inteligencia) podemos disminuir en el querer e incluso perderlo, es decir, volver las espaldas a lo querido y no serle fieles. Pero si ningún acto ni hábito (teórico y práctico) colma a la inteligencia como facultad, y ningún acto ni virtud colma a la voluntad como potencia, ninguno de ellos es el fin último de la esencia humana. Esto indica que, aunque la esencia humana se vaya finalizando con la adquisición de hábitos o virtudes, con todo, es insaturable con las solas fuerzas humanas.

Pero si el fin último de la esencia humana es inalcanzable por la adquisición de hábitos y virtudes, no conviene confundir el fin de la persona con el fin de la esencia humana, porque el fin de ésta no se adquiere, sino que se acepta. Con todo, una similitud se encuentra entre la esencia humana y la persona humana respecto de sus fines. Ninguna puede carecer de fin. En efecto, si la esencia careciera de fin, vano sería adquirir hábitos y virtudes y la esencia no mejoraría. Y si la persona careciera de fin, ella misma se frustraría, pues su sentido consiste en ser búsqueda de ese fin.

b) Pasemos ahora a glosar brevemente la complejión del hábito de los primeros principios y su vinculación con el intelecto agente. Este hábito está estudiado por Polo especialmente en *El conocimiento habitual de los primeros principios*, que compone la tercera parte de la obra titulada *Nominalismo, idealismo y realismo*. El hábito de los primeros principios advierte de modo natural, según Polo, los primeros principios reales, los actos de ser. O dicho de otro modo, conoce que al universo físico no le falta el fundamento¹⁶⁴, y que el universo debe tal fundamento a un *Origen incausado*. Polo escribe que “advertir los primeros principios equivale a concentrar la atención en ellos”¹⁶⁵, lo cual manifiesta cierta *generosidad* por parte de la persona humana, pues concentra la atención en lo otro real que no es ella, y que no es fundamento ni fundante respecto de ella.

¹⁶⁴ “Para tematizar el acto de ser como fundamento (cuya analítica son las causas) se precisa el abandono completo de la presencia mental, pues se trata de un acto superior a ella. Ha de intervenir entonces el acto de ser humano como intelecto agente según el hábito de los primeros principios”. *Curso de teoría*, IV/1, 162, nota 40.

¹⁶⁵ *Antropología*, I, 180. Sobre este punto, cfr. CORAZÓN, R., “¿Advertencia o concepto de existencia?”, *Futurizar el presente*, 23-34.

También por ello, la persona no se ve a sí misma ni como principio ni como principiada. No se capta como principio porque la persona no fundamenta nada, ya que su actividad es libre. De modo que no puede dar lugar a efectos necesarios. Y no es principiada porque el fundamento no es principio respecto de su libertad, pues de serlo, la anularía. En rigor, una libertad fundada y fundante es contradictoria¹⁶⁶. Que la persona no es un primer principio es claro, puesto que la persona humana es y se ve *segunda* respecto de los principios reales que existen, puesto que comienza a ser con posteridad a ellos. Que la persona no es principiada también es neto, ya que si la persona humana se viese a sí misma principiada, su principio sería su causa, pero como no cabe causa sin efecto, la persona humana al contemplar así a su Creador, lo conocería como inexorablemente atado a ella, de modo que la libertad de crear se volatilizaría, y se concebiría a sí misma como un efecto necesario de una causa necesaria. Ese modelo puede ser neoplatónico, spinozista, etc., pero no realista. Desde luego, no es tomista, ni, por supuesto, cristiano.

El hábito de los primeros principios manifiesta la *generosidad* de la persona humana al centrar ella la atención en lo que no se ve como personal, esto es, en lo que se ve como inferior a la propia persona. Con esto, no se quiere decir que intentar conocer cada vez mejor la esencia humana por el hábito de la *sindéresis*, o buscar la persona que se es, es decir, intentar alcanzar cada vez más el propio conocimiento personal por el hábito de sabiduría, sean muestras de falta de generosidad o de egoísmo. No, el ser que uno es responde a un don divino, y la búsqueda del ser personal propio no es viable sin generosidad, pues se requiere alcanzar a conocer a Dios como mi creador, respecto del cual me veo en deuda, pues le debo el ser que soy y el que seré. Aceptar esa deuda de gratitud obviamente es *generosidad*, y mayor que centrar la atención en los primeros principios reales, porque la gratitud queda abierta a crecer en el futuro.

Por su parte, arrojar luz sobre mi esencia e indagar en ella es también una muestra de *generosidad*, puesto que, dada mi composición real de esencia y acto de ser, no puedo prescindir nunca de mi esencia, y menos desentenderme irresponsablemente de ella, sino que debo personalizarla: incrementarla, perfeccionarla de acuerdo con el ser que soy¹⁶⁷. Esto también es generosidad, pero menor que la del reconocimiento que le debo a Dios por mi ser, y asimismo, menor que la de centrar la atención en los primeros principios, porque la esencia humana no es un acto de ser, y cuidar de ella es menos dadivoso que ocuparse de lo que lo es, por ejemplo, de las demás personas humanas. Egoísmo sería centrar la atención

¹⁶⁶ *Presente y futuro*, 151.

¹⁶⁷ Cfr. CASTILLO, G., "El crecimiento de la vida humana. La temporalidad y el futuro en la antropología poliana", *Futurizar el presente*, 11-21.

en mi esencia de tal manera que me olvidase y perdiese la altura de mi ser personal y el de los demás, o también, si intentase subordinar los primeros principios reales a las demandas de mi esencia. Pero ese egoísmo o avaricia de fondo es fruto de la soberbia, porque la persona intenta reconocerse a sí misma en su esencia, una pretensión por lo demás inútil, porque dada la composición real *essentia-actus essendi*, es imposible para el hombre la identidad entre esencia y acto de ser. Por eso Polo distingue a las claras entre la *persona* y el *yo*, y declara que todo eso que la filosofía moderna designa con la palabra *yo* está más a la altura de la *sindéresis* (el *ápice de la esencia*) que de la persona.

También la *sindéresis* engarza con el hábito de los primeros principios, que es superior a ella, y lo hace, según Polo, de este modo: “Del *intellectus ut co-actus* depende el *ver-yo*. Por su parte el *querer-yo* depende de la persona a través del hábito de los primeros principios, el cual no equivaldría a la generosidad de la persona si el *querer-yo* no fuera el miembro superior de la dualidad con aquél”¹⁶⁸. A su vez, el hábito de los primeros principios engarza con la persona mediando el hábito de sabiduría: “Como la persona humana no es un primer principio permanece inédita al advertirlos. En cambio, alcanzar el co-acto personal equivale a su propia *transparencia*. El *intellectus ut co-actus* es la luz penetrada de luz, pues, como tema del hábito de sabiduría, se alcanza según el carácter de *además*. Este hábito es solidario con su tema porque, de otro modo, la persona seguiría quedando inédita. Pero no se trata de que la persona se conozca reflexivamente, puesto que es co-existencia abierta. El autocognocimiento reflexivo de la persona se excluye porque, si bien el hábito de sabiduría es solidario con su tema, no se confunde con él, ya que el hábito de sabiduría y el *intellectus ut co-actus* no son un único acto”¹⁶⁹.

Si el hábito de los primeros principios es cognoscitivo, y mantiene una vinculación peculiar con el intelecto agente, también deberá recibir el influjo del carácter futurizante de este último. Intentemos esbozar este punto. Es claro que el ser del universo funda la esencia de éste, pero la fundamenta de modo que le permite un crecimiento perfectivo. Ahora bien, crecimiento no cabe sin futuro. Ello indica que la esencia del universo está orientada hacia el futuro temporal. En efecto, la causa final u orden del universo atrae a las demás causas —como se ha indicado— desde el futuro, y permite la progresiva perfección del cosmos. Por eso en el cosmos se ha pasado de lo inerte a la vida, de la vida vegetativa a la sensitiva, etc., es decir, de lo menos a lo más perfecto.

Pero la esencia del universo es conocida por la inteligencia, no por el hábito de los primeros principios, y ya se ha dicho que también la inteligencia es susceptible de desarrollo, de crecimiento, de apertura por tanto,

¹⁶⁸ *Antropología*, I, 185.

¹⁶⁹ *Antropología*, I, 180.

al futuro, aunque en este caso se trate de un futuro extratemporal. Ahora bien, ¿el hábito de los primeros principios tiene capacidad de crecimiento? A mi modo de ver sí, pues si este hábito es un acto inferior respecto del intelecto agente, ¿por qué el intelecto agente no lo va a poder activar más? Si con este hábito se centra la atención en los primeros principios, ¿por qué no se puede concentrar más atención? Si depende para ello de la generosidad de la persona, ¿por qué ésta no puede manifestar más su generosidad con los primeros principios? Con todo, ¿qué puede significar para este hábito más desarrollo? Significará seguramente conocer más, esto es, seguir sus temas (los primeros principios) centrando mejor la atención en ellos, y esto constituirá su apertura hacia el futuro. Además, si por fe sobrenatural sabemos que el universo será transformado a mejor, en esa capacidad de mejorar se nota la apertura del ser de lo creado hacia el futuro posthistórico¹⁷⁰.

c) En cuanto al hábito de sabiduría, el más alto de los nativos según Polo, y del que trata en el primer volumen de su *Antropología Trascendental*, es descrito como “equivalente al valor metódico del carácter de *además*, a la co-existencia, al *intellectus ut co-actus*, en tanto que no es el Acto de conocer Originario. Así se muestra que el ser personal humano es creado, o que en virtud de sí es incapaz de llegar a culminar por depender enteramente de Dios. Esta dependencia es connotada por la tercera dimensión del abandono del límite mental en tanto que no terminal”¹⁷¹. En efecto, si es distinto del intelecto agente, pero es *solidario* e inseparable de él, ello indica dualidad, y ésta manifiesta que quien es así en su interior es creado.

La sabiduría como hábito es *solidaria* con el intelecto personal. Esta adhesión es explicada por Piá del siguiente modo: “La dualidad entre el hábito de sabiduría y el intelecto personal es muy especial, ya que en ella el método versa sobre el tema del cual depende metódicamente. Esto significa, formulado llanamente, que en esta dualidad cognoscitiva el tema es *superior* al método. Más aún, el hábito de sabiduría tematiza su propia dependencia metódica respecto del intelecto; de ese modo es cómo llega a *alcanzar* el intelecto personal en cuanto tal. Por esa peculiaridad metódica, Polo sostiene que el hábito de sabiduría y el intelecto son

¹⁷⁰ En efecto, la fe sobrenatural da una pista para captar el *carácter futurizante* de este hábito. En efecto, si la revelación judeo-cristiana indica que habrá unos “nuevos cielos y una nueva tierra”, es claro que el fundamento del universo variará a mejor. De modo de nuestro modo habitual de conocerlo deberá mejorar, perfeccionarse, pues el hábito, por ser nativo, no lo perderemos, y por seguir al fundamento, a mejor fundamento más desarrollo habitual.

¹⁷¹ *Antropología*, I, 128. Piá lo glosa de este modo: “El hábito de sabiduría es el *conocimiento innato* que tiene de su propia co-existencia íntima cualquier persona humana”. *El hombre como ser dual*, 314. Para Polo “el hábito de sabiduría equivale al valor metódico del carácter de *además*”. *Antropología trascendental*, 148; mientras que “el intelecto personal es el valor temático del carácter de *además*”. *Ibid.*, 213.

solidarios: la *solidaridad* es el modo característico en que ambos se *dualizan* metódico-temáticamente. Nótese, por tanto, que la dualidad metódico-temática responde a la inidentidad del co-acto de ser humano, esto es, a su índole creada¹⁷².

El hábito de sabiduría no puede coincidir exacta sino parcialmente con el intelecto personal, porque no cabe identidad entre ambos. Pero es preciso que coincida en cierto modo con él, pues de lo contrario una persona no podría conocerse como tal, o como observa Polo, asistiría como un espectador ajeno a su propio conocerse¹⁷³. Pero si se da esa coincidencia parcial, lo que el hábito de sabiduría nos desvela del ser personal es que no cabe persona ninguna sin saber. O si se prefiere, que la índole de la realidad personal es sapiencial. De otro modo, la sabiduría no es una actividad que se ejerce o no, sino un acto que acompaña siempre al ser personal.

El hábito de sabiduría no es, desde luego, una persona humana, pero no cabe una persona humana sin tal hábito. El hábito se subordina al acto de ser personal. Es inferior a él, e insiste en el conocimiento del ser personal, *tema* que, aunque lo alcanza en parte, siempre le desborda. Por eso, “el hombre por sí mismo nunca podrá llegar a saber plenamente *quién* es, porque el método nunca alcanzará la identidad con su tema”¹⁷⁴. Por ese motivo, la persona humana (no el hábito de sabiduría) requiere a Dios, pues sin él es inexplicable. Pero no sólo porque le falte la respuesta (*Réplica* la llama Polo) al quién del conocer personal, sino porque también le falta el *Quién* respecto del cual la persona humana es *coexistencia*, el *Para* respecto del cual es apertura irrestricta o *Libertad* personal, la *Verdad* respecto de la cual es *conocer*; y, en definitiva, el *Amante* respecto del cual uno es *amar*. En este último sentido, a la persona humana le falta el *Dar* irrestricto respecto del cual ella es *aceptar*, el *Aceptar* completo respecto del que es *dar*, el *Don* respecto del que ella es *aceptar* y *dar*.

En suma, sin Dios la persona humana carece de sentido completo. Sin Dios la intimidad humana no se entiende. Pero para alcanzar sentido completo la tradición agustiniana apela a no quedarse encerrado en uno mismo, esto es, al *autotrascendimiento*¹⁷⁵. Con todo, a mi modo de ver,

¹⁷² PIÁ, S., *El hombre como ser dual*, 305.

¹⁷³ Cfr. *Antropología*, I, 182.

¹⁷⁴ PIÁ, S., *El hombre como ser dual*, 310.

¹⁷⁵ El *Te ipsum transcende* es método radical de la antropología de SAN AGUSTÍN. También FALGUERAS y PIÁ TARAZONA apelan al autotrascendimiento. De FALGUERAS cfr. *Esbozo de una filosofía trascendental*, (I), Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 36, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1996. De PIÁ TARAZONA vid. estas palabras: “Queda mostrada la urgencia de *auto-transcendimiento* intelectual. Con esta expresión se quiere señalar ajustadamente que la persona humana solamente puede llegar a conocer íntegramente *quién* es por una persona distinta, esto es, si cognoscitivamente se *auto-transciende*, ya

más que de autotranscenderse se trata de aceptar la elevación divina. La clave reside en que Dios nos eleve, porque la cuestión no es de “fuerza de brazos personales”, sino de reconocimiento y aceptación de la “generosidad divina”. Sin embargo, me parece claro que tanto el *autotranscendimiento* como la aceptación del designio divino, no afectan sólo al conocer personal o *intellectus ut co-actus*, sino a los cuatro radicales.

Pero como no hay dos actos de ser personales iguales, ni libertades, ni conoceres, ni amores personales iguales, tampoco habrá dos saberes (hábitos de sabiduría) idénticos. Tantas personas distintas, tantos saberes personales distintos. Ésta es la tesis: el hábito de sabiduría es distinto en cada quien. Obviamente esta proposición no admite en su seno el relativismo, puesto que se trata de saber personal, y es claro que cada persona humana no es un invento propio. Recuérdese a Aristóteles: “Cada uno ve las cosas según él es”. Ahora hay que añadir: “Él es como es porque Dios lo quiere así”. Uno “ve las cosas como él es en la medida en que ve (hábito de sabiduría) quien es (persona)”. Pero si desiste en la búsqueda de ese saber personal, verá el resto de la realidad despersonalizadamente.

En cuanto a la vinculación del hábito de sabiduría con el intelecto agente, Polo está de acuerdo con Tomás de Aquino en que “la sabiduría humana se adquiere por la luz del intelecto agente”¹⁷⁶. Pero añade sobre el planteamiento tomista la asimilación del hábito a una de las dimensiones del método por él descubierto, a saber, la tercera: “Así pues, hemos de averiguar el valor metódico del hábito de sabiduría, es decir, su asimilación a la tercera dimensión del abandono del límite mental con la cual se alcanza el *intellectus ut co-actus*”¹⁷⁷.

Con el hábito de sabiduría se alcanza el intelecto agente¹⁷⁸, pero no el tema de éste. Por medio del hábito sabemos que somos conocer a nivel de ser personal, pero no sabemos aún enteramente a qué ser personal remite nuestro conocer personal. Con tal hábito sabemos que somos un conocer personal distinto e irrepetible, un conocer que busca denodadamente una *réplica* personal capaz de desvelar el sentido personal que uno es, una persona que le dote a él de sentido completo, pero no sabemos a

que «no hay mayor transparencia que el ser perfectamente traslúcido a la mirada ajena». *El hombre como ser dual*, 312.

¹⁷⁶ “Humana autem sapientia est quae humano modo acquiritur, scilicet per lumen intellectus agentis”. TOMÁS DE AQUINO, *S. Theol.*, III, q. 12, a. 2, sc. POLO cita este pasaje en *Antropología*, I, 154.

¹⁷⁷ *Antropología*, I, 154. Y en nota al pie añade: “Según Tomás de Aquino en la sabiduría se encuentra máximamente la felicidad, (cfr. *In Etichorum* I. X, c. 10 n. 17). Ello implica que la sabiduría dirige la vida humana no sólo según las reglas humanas, sino también según las razones divinas” (cfr. *S. Theol.*, II-II, q. 19, a. 7c). *Ibid.*, 155, nota 10.

¹⁷⁸ “La sabiduría habitual no es nada parecido a la *nóesis nóeseos nóesis*, sino el conocimiento de la insaturabilidad del *intellectus ut actus* por los hábitos y por las operaciones”. *Presente y futuro*, 189.

ciencia cierta quién es esa persona. “El hábito de sabiduría alcanza la radicalidad metódico-temática: la persona no puede ser temáticamente distinta del método con que se alcanza. Como método, el carácter de *además* es una luz que no ilumina un tema distinto y, como tema, una luz transparente. En el hábito de sabiduría el método y el tema son solidarios; si no lo fueran, la persona asistiría como un espectador a su propio conocerse, es decir, se supondría respecto de él y, por consiguiente, en rigor no se conocería. La persona es solidaria con su propio alcanzarse. Con todo, como se ha dicho, el tema correspondiente al *intellectus ut co-actus* no se alcanza en la tercera dimensión del abandono del límite. Por tanto, debe decirse que dicho tema es *inabarcable*. La unabarcabilidad alude a Dios”¹⁷⁹.

Observa Piá Tarazona al respecto que “el conocimiento que el intelecto personal tiene sobre sí corre a cargo del hábito de sabiduría. Sin embargo, ese método al ser inferior al intelecto no da razón última de la persona humana, no dilucida plenamente *quién soy*: por eso (...) en sentido absoluto, el hombre permanece inédito desde sí. En correlación con esto también se ha señalado que la persona humana no encuentra intelectualmente la réplica de que carece en su interior: el hábito de sabiduría no es la réplica de la persona humana por la sencilla razón de que —al ser inferior— no es persona, sino acto translúcido según el cual conozco que soy persona. Desde aquí se deduce que la dualidad del intelecto humano reclama un método que esté a su altura, o sea, un método que también sea persona. Si el intelecto personal es incapaz por sí solo de llegar a saber *quién es*, parece congruente sostener, atendiendo a su carácter dual, que tiene que ser *una persona distinta* quién le revele la radicalidad de su co-existencia. Por consiguiente, únicamente en la medida en que me *auto-transcindo* intelectualmente puedo llegar a conocer *quién soy*”¹⁸⁰. Con todo, conviene añadir una breve matización, (además de la referida al *autotrascendimiento* ya aludido): el conocimiento propio no queda inédito desde sí, pues lo empieza a alcanzar el hábito de sabiduría, aunque el conocimiento completo desborda ampliamente la capacidad cognoscitiva del hábito. En efecto, el hábito es natural a todo hombre; no un don divino —como la fe— que Dios otorgue a unos pocos. Por eso, todo hombre se alcanza o se sabe naturalmente persona; saber que no es adquirido (o enseñado) sino nativo.

¹⁷⁹ *Antropología*, I, 182. En nota al pie añade: “Desde luego, la luz divina es superior a la humana. Por consiguiente, la cuestión del tema correspondiente al *intellectus ut co-actus* se resuelve, en definitiva, de acuerdo con la expresión paulina: «Conoceré como soy conocido»”. Nota 46. Y más adelante: “La primera advierte el Origen como insondable; la tercera reserva al *intellectus ut co-actus* su tema (no lo alcanza), pero es solidaria temáticamente con el intelecto personal (no con el tema de éste)”. *Ibid.*, 195.

¹⁸⁰ PIÁ, S., *El hombre como ser dual*, 400-401.

El hábito de sabiduría no puede ser una luz iluminante, un foco, indica Polo, porque carece de sentido iluminar lo que es transparente, a saber, el intelecto personal. Es mejor decir de él que es la conciencia de que alcanzamos a saber parcialmente la índole de nuestro propio acto de ser personal¹⁸¹. Es lo que alcanzamos a saber del espacio interior abierto irrestrictamente que cada uno somos. Y, por ello, la sabiduría se distingue de los hábitos innatos inferiores, pues la *sindéresis* es una apertura del ser personal hacia fuera, siendo eso a lo que la persona se abre inferior a ella, a saber, la naturaleza y esencia humanas. El hábito de los primeros principios es una apertura nativa de la persona humana también hacia fuera, siendo, sin embargo, esto a lo que se abre superior a la propia apertura (aunque inferior a la persona como persona), porque los temas a los que el hábito se abre son actos de ser, y éstos son superiores a un hábito (pero como se conocen como actos de ser impersonales, se ven inferiores al ser personal propio). La sabiduría, en cambio, es el espacio conocido de la irrestricta apertura interior personal.

Pero de lo que somos conscientes por el hábito de sabiduría no es sólo que nuestro ser es cognoscente, sino también de que esa luz cognoscitiva personal está enriquecida, pues es dual con los demás radicales personales, es decir, con la coexistencia, la libertad y el amar. Pero dado que la distinción entre los radicales es jerárquica, y entre ellos forman dualidades, se puede preguntar si la sabiduría nos permite conocer más los inferiores que los superiores, y en cada una de esas dualidades, si permite conocer más el miembro inferior que el superior. La dualidad inferior la conforman la coexistencia o carácter de además (miembro inferior) y la libertad personal (superior). La dualidad superior la forman el conocer (miembro inferior) y el amar (superior) personales. Una primera respuesta sería que no se pueden conocer unos radicales sin los otros, porque unos no son al margen o separadamente de los otros¹⁸². Pero una segunda contestación sería que por medio de la sabiduría conocemos precisamente que unos son superiores a los otros, porque unos prolongan

¹⁸¹ Similar a esta descripción del hábito de sabiduría respecto del intelecto agente es la explicación dada por PIÁ TARAZONA: "La *transparencia íntima* que tiene de sí la persona humana llamada hábito de sabiduría no es *otra* persona, sino el método íntimo según el cual la persona se conoce; o expresado de manera más precisa: *la persona humana carece de réplica intelectual en su interior*". *El hombre como ser dual*, 310.

¹⁸² Es precisa esta explicación de PIÁ TARAZONA al respecto: "La apertura cognoscitiva del hábito de sabiduría a los radicales *además* y libertad trascendental comporta el descubrimiento de su inherente dualidad, y según el mencionado carácter dual se llega a descubrir que la persona humana *carece de réplica* en su interior. Asimismo, tal descubrimiento orienta la intelección sapiencial a una profundización en la intimidad humana, o lo que es equivalente, la carencia de réplica *prolonga* la apertura cognoscitiva del hábito de sabiduría hacia la intelección del intelecto personal. Tal prolongación cognoscitiva hacia la apertura hacia dentro de la intimidad humana se corresponde, según Polo, con el descubrimiento de que «la carencia de réplica de la persona humana *no puede ser definitiva*». *El hombre como ser dual*, 309.

a los otros. Y aún una tercera averiguación indicaría que lo más cognoscible es lo más cognoscitivo, y eso es, sin duda, el conocer personal. Del conocer personal advertimos que éste no puede carecer de tema, y que su tema es irrestrictamente superior a tal conocer, y por ello, inabarcable.

Las denominaciones de *inabarcabilidad* o de *tema* referidas a la Réplica que busca el conocer personal humano no son admitidas por Juan García. En efecto, a su modo de ver, la expresión *tema unabarcable* para designar a la identidad intelectual, como término dual del entendimiento coagente, o a Dios como ser intelectual, le parece más bien inadecuada¹⁸³, “tanto por no ser una denominación de persona sino de cosa (el asunto sobre el que la intelección versa), como por pivotar sobre el intelecto humano, no completamente trascendido (pues es la intelección personal la que versa sobre ese tema o asunto). Insisto en este último punto: la dualidad del ser personal humano comporta su heterorreferencia; y en consecuencia la antropología sólo puede ser realmente trascendental cuando no pivota ya sobre el hombre, sino que se abre a Dios como a su dualidad correspondiente: aquí está, a mi juicio, la co-existencia. Y así entendida resulta obvio que el entendimiento trascendental no puede ser coagente él solo, y también que serlo no depende sólo de él”¹⁸⁴.

Al margen de la anterior y clara precisión, si el hábito de sabiduría alcanza al intelecto agente, dado que este trascendental personal se convierte con los demás, tal hábito también alcanzará, como decíamos, a los demás trascendentales personales, la coexistencia, la libertad y el amar personales. Pero al igual que el hábito no alcanza el tema del intelecto agente, tampoco alcanzará el tema de la coexistencia, de la libertad y del amar personales. “Así pues, la congruencia del carácter de *además* es la insistencia metódico-temática, su doble signo solidario: hábito de sabiduría e *intellectus ut co-actus*¹⁸⁵. Como tema el carácter de *además* es supe-

¹⁸³ “En este sentido (añade GARCÍA, J., “Discusión sobre la noción de entendimiento coagente”, *Studia poliana*, 2000 (2), 57, nota 11) aún me parece peor la alusión a Dios como *ámbito máximamente amplio* en la descripción de la libertad trascendental como *inclusión atópica en él* (cfr. *Antropología*, I, 241). Los términos *tema* y *ámbito* son impersonales, lo que resulta por completo impropio en una antropología trascendental”.

¹⁸⁴ GARCÍA, J., “Discusión sobre la noción de entendimiento coagente”, *Studia Poliana*, 2000 (2), 57.

¹⁸⁵ *Antropología*, I, 197. En nota Polo añade que “de acuerdo con Eckhart, Dios es el Verbo y el hombre el adverbio. Dicho adverbio es el carácter de *además*, cuya exposición ha llevado a alcanzar el intelecto personal humano como transparencia intensa, es decir, luz cuyo interior es luz. Según esto, el adverbio es semejante al Verbo. El hombre es imagen de Dios. En el Credo Niceno se describe al Hijo como *lumen de lumine*, es decir, como Luz eternamente generada por la Luz. El Origen es Luz en cuyo seno se genera la Luz. Ahora bien, como el hombre es creado, para alcanzar la intensidad de la transparencia, es menester la dualidad solidaria del hábito de sabiduría con el intelecto personal. En otro caso, habría que sostener que la co-existencia comporta dos personas, pero ello es claramente inadmisibile. En la persona creada la luz que penetra la luz no es generada, sino creada”. Nota 63.

rior a su valor metódico: *además* insiste en *además*. Por eso se dijo que la persona humana es el segundo sentido del acto de ser: se distingue de los primeros principios porque la persona se “secundariza” radicalmente: co-existencia, intimidad sin réplica, insistencia metódico-temática, transparencia, y no insondabilidad originaria. Por eso, el carácter de *además*, como método, no alcanza el tema propio del *intellectus ut co-actus*¹⁸⁶.

Precisamente porque el hábito de sabiduría no alcanza el tema del intelecto personal –y tampoco el de los demás trascendentales– es por lo que no agota la apertura del intelecto –y tampoco agota la apertura de la coexistencia, de la libertad y del amar personales–. De modo que a nivel personal todavía somos más abiertos que a nivel de este hábito: “El hábito de sabiduría no agota la apertura personal. Como es obvio, la coexistencia también está abierta al tema correspondiente al *intellectus ut co-actus*¹⁸⁷. Por tanto, alcanzar el *intellectus ut co-actus* deja pendiente el tema de este último. No es admisible que el *intellectus ut co-actus* carezca de tema, por más que sea el acto intelectual superior del hombre, ya que sin correspondencia temática la noción de acto cognoscitivo es un contrasentido. Por otra parte, al alcanzarlo como luz penetrada de luz o como pura transparencia, se ha de concluir que el tema del *intellectus ut co-actus* no es él mismo, ya que la pura transparencia excluye la reflexión más que cualquier otro acto cognoscitivo¹⁸⁸. Excluye, en efecto, la reflexión, porque intentar abrir lo ya abierto está de más, pues carece de sentido. Veámoslo desde otro punto de vista. Si se mantiene que el intelecto personal, o en general la persona, tiene que ser reflexivo respecto de sí e ir aclarándose progresivamente, tenemos lo que sigue: que primero no se conoce suficientemente y que después del supuesto giro reflexivo alcanza a conocerse por completo. Lo cual significa, con otras palabras, que de la ignorancia se genera el conocimiento. Pero esto es, evidentemente, absurdo.

Carece de sentido abrir lo abierto. El intelecto personal es abierto, con sentido y transparente porque es una creación divina, y Dios no crea cosas mal hechas o sin sentido, ignorancias entitativas. Lo que conviene a ese nivel no es abrir nada, sino evitar cerrar u opacar lo abierto. Además, lo abierto lo es irrestrictamente (en otro caso no sería libertad), y esa ausencia de límites alude a Dios. Si el intelecto personal es transparente, la reflexividad sobra, pues no se requiere para nada iluminar lo que es translúcido. Lo único que el intelecto agente debe procurar libremente

¹⁸⁶ *Antropología*, I, 198.

¹⁸⁷ Por otra parte, cada persona humana co-existe con sus semejantes, lo que connota un tipo de apertura que se llama dialogante, sin la cual la sociedad es imposible.

¹⁸⁸ *Antropología*, I, 180-181. En nota al pie dice: “Por eso el *intellectus ut co-actus* se alcanza por otro acto, es decir, por el hábito de sabiduría que, aunque solidario, es dual con él. El carácter de *además* es metódico y temático”. Nota 44.

respecto de esa transparencia nativa es no opacarse y no cerrar el ámbito irrestricto de su apertura. Por lo demás, si bien se mira, lo que implica la teoría de la reflexividad cognoscitiva postulada a nivel personal es el desconocimiento del carácter creatural del conocimiento humano, y la exclusión de Dios¹⁸⁹; en rigor, esconde un larvado ateísmo.

El hábito de sabiduría que alcanza al intelecto personal tampoco puede ser ni iluminante ni reflexivo, sino de la índole del intelecto agente: transparente: transparencia metódica respecto de la transparencia temática. Si fuera reflexivo sería precisamente esa la única manera de que no pudiésemos conocer ni al intelecto personal ni a los demás trascendentales personales, es decir, constituiría una prohibición explícita de que la persona alcanzase a conocerse como persona, a la par que cerraría el camino a la trascendencia. “Según esto, se distinguen las luces iluminantes y la transparencia del intelecto personal, que es la más separada, puesto que busca el tema que la trasciende”¹⁹⁰. Las luces iluminantes encuentran su tema: ésta es su distinción con la luz trasparente. La luz iluminante llamada hábito de los primeros principios se distingue claramente de sus temas, a los que es inferior. En cambio, la luz iluminante que se llama sindéresis se distingue de temas que son inferiores a ella. Nótese que el tema del hábito de los primeros principios y el tema del hábito de sabiduría es superior a ellos, pero el primero es luz iluminante y el segundo luz transparente. Las luces iluminantes esenciales son superiores a sus temas”¹⁹¹. Ello revela la proximidad a la persona humana de los dos hábitos superiores, el intelecto y la sabiduría.

De modo que, en rigor, el tema del hábito de sabiduría no es el intelecto agente a solas, sino los cuatro radicales personales, pero éstos lo son dos a dos. En efecto, si la intimidad personal está formada por cuatro trascendentales personales, y éstos a su vez forman dualidades entre sí, al

¹⁸⁹ “La luz del intelecto, por ser de carácter donal, es superior a la reflexión, y es una prueba mejor de la inmaterialidad de lo intelectual. El retorno al intelecto agente, o el retorno según el cual el intelecto agente perfecciona la inteligencia, no son, en rigor, una reflexión. Por ser el intelecto agente una luz creada, depende de un don más alto, por lo que se consuma en una aceptación libre y no se agota al iluminar actos inferiores. La luz donal primaria es Dios; la luz personal humana sólo se desvela en ella, lo que no acontece en esta vida”. *Curso de teoría*, IV/2, 145.

¹⁹⁰ *Antropología*, II, 25. Bajo el texto citado anota: “Con la equiparación del intelecto agente al intelecto personal se resuelve la grave cuestión que aparece en Aristóteles al negar que el intelecto agente sea cognoscente”. Nota 28.

También la fe está separada de su tema, el cual se llama misterio. La fe se expresa en símbolos; pero el tema de la fe no es el símbolo, sino aquello a lo que el símbolo se refiere. Por este doble motivo se dice que la fe es una luz oscura.

¹⁹¹ *Antropología*, II, 25. Abajo anota que “los actos intelectuales esenciales —operaciones, hábitos adquiridos y hábito innato de sindéresis— son superiores a su tema. En cambio, el hábito de los primeros principios, el hábito de sabiduría y el intelecto personal son inferiores a su tema. Atendiendo a lo se acaba de decir, quedan justificadas y ordenadas las cuatro dimensiones del abandono del límite mental”.

ser alcanzados por el hábito de sabiduría hay que decir que el tema de este hábito es, con palabras de Piá Tarazona, una *doble dualidad*. Efectivamente, los dos trascendentales inferiores (la coexistencia y la libertad) forman una dualidad entre sí, a la que este autor llama *apertura interior*; y los dos superiores (el intelecto y el amar personales) forman otra, denominada por él *apertura hacia dentro*¹⁹². Pasemos ahora a estudiar al carácter transcendental del *intellectus ut co-actus* tal como nos lo permite alcanzar el hábito de sabiduría, conocer inicialmente denominado por Polo *entendimiento agente*, que no es sino el conocer personal.

¹⁹² Cfr. Piá, S., *El hombre como ser dual*, Segunda Parte, Capítulo II.



III

EL CARÁCTER TRASCENDENTAL DEL ENTENDIMIENTO AGENTE

El carácter *trascendental* del intelecto agente ya está vislumbrado y propuesto como tal en escritos polianos precedentes¹ a la que podemos denominar su obra cumbre, la *Antropología Trascendental*. Pero en sus últimas publicaciones Leonardo Polo se ha ocupado en la consideración del carácter transparente y dual del entendimiento agente, en la conversión de este transcendental personal con los otros tres por él descubiertos (la coexistencia, la libertad y el amar), y en el tema propio del intelecto agente. Pasemos a su estudio.

1. Luz transparente

Aunque en los primeros escritos Polo admitía, de acuerdo con la tradición aristotélica, que la luz del intelecto agente era iluminante respecto de las especies de la sensibilidad intermedia, y también respecto de los actos de la inteligencia, en la *Antropología Trascendental* sustenta que no es una luz iluminante, sino una luz transparente: “Es de destacar que la filosofía tradicional mantiene que el intelecto es luz, pero entiende que en el hombre esa luz es iluminante, es decir, procede de un foco que es únicamente divino. Según mi propuesta, al sentar la solidaridad del hábito de sabiduría con el intelecto personal, se alcanza la interioridad de la luz —la luz es *además* luz—, la cual es superior a la noción de foco. Y como esa solidaridad es creada, debe admitirse que la noción de foco no es atribuible al intelecto divino: si el intelecto personal creado no es focal, menos aún lo será el divino. Con la noción de foco se olvida que la

¹ “El conocimiento de lo intelectual, insisto, no puede ser objetivo, sino otro acto que ilumina la operación. Dicho acto enlaza con el intelecto agente aristotélico (que en el planteamiento que propongo es un transcendental personal)... El intelecto agente es el acto intelectual radical o personal”. POLO, L., *Curso de teoría*, IV/2, 141. “Estimo que el intelecto agente... como acto donal es un transcendental personal. Como acto de los inteligibles actuales, es superior a lo inteligible actual. Como iluminador de lo intelectual, es superior a lo que ilumina y a la iluminación (la iluminación es el hábito)... El carácter donal, personal, del acto intelectual radical del hombre, da razón de lo que los filósofos modernos llaman *sujeto* y es superior a la interpretación reflexiva del pensar”. *Ibid.*, 143.

Identidad es Originaria; de ningún modo la noción de foco es originaria, pues es el punto del que arranca una difusión². Como se aprecia, estamos ante una propia rectificación de sus iniciales planteamientos.

Polo describe la transparencia del intelecto agente como “luz intrínsecamente atravesada de luz”³, o también como “interna diafanidad”⁴, como “insistir en la apertura hacia dentro”⁵, “limpidez”⁶, “luz en la luz”⁷. Asimismo indica que, “transparencia equivale a co-acto, es decir, a intimidad”⁸. Todos esos modos de decir se toman como equivalentes del intelecto agente o *intellectus ut co-actus*: “La transparencia intelectual, que denomino *intellectus ut co-actus*”⁹. Si el intelecto agente es transparente, no puede ser iluminante de nada. Por otra parte, el hábito de sabiduría deberá designarse como “actuosidad insistente en la transparencia del intelecto personal”¹⁰, un acto de conocer que insiste cognoscitivamente en un acto de ser cognoscitivo. De manera que su tema es distinto al propio acto.

Merced a la transparencia se distingue el intelecto personal del conocimiento operativo y también de los hábitos adquiridos, porque unos actos de conocer poseen un objeto, otros actos y hábitos conocen un tema real (no una forma mental), que es su inteligible propio. En cambio, la noción de transparencia es incompatible con albergar en sí algún inteligible: “Esto significa que la transparencia no alberga “dentro” ningún inteligible, es decir, que no es un hábito intelectual adquirido. Su carácter de co-acto es la limpidez de su *a través*”¹¹. Ello no muestra que el intelecto agente carezca de tema. Lo que señala es que su respecto no puede ser sino un tema que sea acto, pero no uno cualquiera, sino un acto de ser intelectual personal. Comenta Piá Tarazona al respecto que “desde aquí se puede mostrar que no tiene ningún sentido iluminar el propio intelecto: el hábito de sabiduría no puede iluminar el intelecto *hacia fuera*, pues el método depende íntimamente del tema; aunque la intelección

² *Antropología*, I, 198, nota 64. “El intelecto personal no es una luz iluminante, sino una luz transparente”. *Ibid.*, 214.

³ *Antropología*, I, 216.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Antropología*, I, 181.

⁶ *Antropología*, I, 216.

⁷ *Antropología*, I, 223. La expresión “luz en la luz” describe la vinculación entre el hábito de sabiduría y el intelecto personal, pues “si la persona es intelección, y el intelecto personal se define como *luz transparente*, sería una contradicción mantener que la transparencia es para sí opaca. Por el contrario, de suyo la *transparencia* –intelecto personal– es metódicamente *translúcida* –hábito de sabiduría–”. Piá, S., *El hombre como ser dual*, 317.

⁸ *Antropología*, I, 197.

⁹ *Antropología*, I, 203.

¹⁰ *Antropología*, I, 128.

¹¹ *Antropología*, I, 216.

comporta una distancia o separación entre el método y el tema, no puede comportar *aislamiento*: “Alcanzar la co-existencia humana corre a su propio cargo, pues no se reduce al conocimiento de una realidad distinta”¹². Por ese motivo se afirma que el método es *solidario* con su tema”¹³.

Al erradicar la *autoiluminación*, porque el iluminar versa siempre sobre lo inferior mientras que el tema del intelecto agente es superior a éste, y al excluir asimismo la *reflexividad*, por contradictoria, las luces que permitan el parcial (humano) o entero (divino) desvelamiento del intelecto agente deben ser transparentes, no temas, por así decir, coloreados, esto es, deben ser acto, luz, no un objeto; deben ser verbo, no nombres. Y eso sucede tanto en el hábito de sabiduría humano que alcanza al intelecto personal, como en el Verbo divino que lo desvelará enteramente. “Por ello si el intelecto es de suyo *pura luz* –eso es lo que significa *transparencia*–, su conocimiento debe correr a cargo de un método *translúcido*, esto es, de la estricta *limpidez* intelectual. Por eso se asevera que el hábito de sabiduría es la transparencia metódica y el intelecto la transparencia temática, de tal modo que «alcanzar el co-acto personal equivale a su propia *transparencia*. El *intellectus ut co-actus* es la luz penetrada de luz»”¹⁴.

De manera que si el hábito de sabiduría, que permite conocer al intelecto, se describe como “luz en la luz”, el Verbo divino que desvelará enteramente al intelecto agente, superior por tanto a él, deberá designarse respecto del intelecto como “Luz en la luz”, lo cual redundará en una *elevación*¹⁵ de la luz del propio intelecto humano. O mejor, la clave de la descripción del intelecto agente humano tanto en la presente vida como

¹² *Antropología*, I, 128.

¹³ PIÁ, S., *El hombre como ser dual*, 323. En nota aporta esta cita de Polo: “No es congruente interpretar el hábito de sabiduría a modo de luz que ilumine el intelecto como si éste estuviera a la espera de ser iluminado, ya que “si el intelecto personal fuese previo a su alcanzarse, se supondría a él, y el carácter de *además* tendría término”. *Antropología*, I, 199.

¹⁴ *Ibid.*, 324. La referencia a Polo pertenece a su *Antropología*, I, 180. Polo explica esta cuestión de la siguiente forma: “El método es interno al tema, en tanto que el tema se alcanza. En atención a ello, se describe el tema como *pura transparencia*. La transparencia tira del método [...]. Transparencia equivale a co-acto, es decir, a intimidad. Por eso, tanto da decir que el tema es interior al método como que el método es interior al tema; la transparencia no es temática si no es metódica, y no es metódica si no es temática [...]. El carácter de *además* es puro sobrar. No lo sería sin dualidad, sin inclusión. Pero dicha inclusión es la intensidad de la transparencia. La dualidad del carácter de *además* no es oclusiva, no comporta determinación. Todo lo contrario: de acuerdo con su dualidad, el carácter de *además* está, permanece, abierto. De donde se sigue que dicha dualidad es metódica y temática: es un método que es un tema y un tema que es un método; no una oclusión o autodeterminación, sino la intensidad de la transparencia”. *Antropología*, I, 197.

¹⁵ Polo alude a Tomás de Aquino como precedente de esta doctrina: “En el hábito de la sabiduría el intelecto agente alcanza su capacidad de ser elevado como luz intelectual primordial humana. A este asunto alude Tomás de Aquino cuando estudia el conocimiento profético y por *rap-tus*”. *Curso de teoría*, IV/1, 92, nota 51.

en la futura debe ser “luz en la Luz”¹⁶, o siguiendo el modo de decir de Eckhart, el “adverbio referido al Verbo”¹⁷. Un adverbio carece de sentido sin un verbo como un hombre sin Dios.

Pero es claro que esa Luz no forma parte de la constitución de la persona humana, sino que, obviamente, la trasciende: “No es *además* de la persona humana, sino que la trasciende”¹⁸. O lo que es equivalente, si bien el intelecto personal está en función de tal Luz, no la alcanza por su propia virtud cognoscitiva: “El intelecto personal no alcanza su tema”¹⁹. Por eso, respecto de tal Luz el intelecto personal es *búsqueda*. Esto no implica que carezca de tema, pues si careciera no lo buscaría, sino que “señala la fidelidad del intelecto personal a su índole de intelecto creado”²⁰. Pero una búsqueda sin hallazgo, sin lo que Polo llama *Réplica*, no puede ser definitiva so pena de ser absurda²¹. Por ello, mientras no se alcance, no existe motivo ninguno para abandonar la búsqueda, aunque también se puede pactar libremente con la situación de abandonar la esperanza de buscar, pero entonces se pacta con la carencia de sentido. El hombre mientras vive debe ser una *búsqueda* que no cesa de buscar, un manantial que siempre brota sin desecarse, no una cascada que se precipita en un instante para dejar paso a un lecho seco. O también, el hombre no está diseñado para consumarse en un instante, en el presente, sino para eternizarse: está hecho para el futuro. En consecuencia, aunque libremente quepa agostamiento o desánimo en la búsqueda, no cabe consumación en ella, porque la Réplica que se busca no es humana, sino transcendente al ser humano.

Si el tema que se busca es *Réplica*, y el buscar es cognoscitivo, la Réplica es, desde luego, *Verdad* o *Sentido* respecto del intelecto personal humano. Pero si es acto (verbo, no nombre) es más que Verdad o Sentido, pues es *Conocer*. Por eso, en la búsqueda de tema va implícita la búsqueda de sentido del propio intelecto, y en la consumación de la búsqueda, el esclarecimiento del sentido completo del propio ser personal humano. De modo que el aislamiento libre de Dios en esta vida conlleva la propia pérdida de sentido personal, el no saber quién se es y quién se está llamado a ser. En suma, se trata no sólo de la pérdida del sentido de

¹⁶ Tal vez por ello, Cristo, el Verbo, se llama a sí respecto de la presente situación humana el “Camino”. En efecto, el camino es el “en” en el que se vive y permanece. Somos “luz en la Luz”, o también “verdad en la Verdad”, “vida en la Vida”.

¹⁷ “Buscar una réplica más alta que el propio intelecto personal confirma que la persona humana es el adverbio en busca del Verbo”. *Antropología*, I, 226, nota 40. Cfr. también: *Presente y futuro*, 184.

¹⁸ *Antropología*, I, 212.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ *Ibid.*

²¹ “Es completamente imposible que dicha réplica falte en absoluto, y es, asimismo, imposible que dicha réplica no trascienda por entero a la persona humana”. *Antropología*, I, 215.

la vida (natural), sino de la pérdida del sentido del ser personal. En rigor, en esa tesitura no se sabe quién se es. Por su parte, el aislamiento libre pero definitivo de Dios, es la pérdida libremente consumada del sentido del ser personal. Es la imposibilidad de llegar a saber su ser. Pero si el ser personal es coexistente, abierto libre, cognoscitiva, amorosamente, perder el sentido personal para siempre es romper la coexistencia, encajotar la libertad, ofuscar el conocer, matar el amor. Los que aceptan definitivamente tal pérdida son gente sin nombre propio, multitud despersonalizada. Sin embargo, contra el aislamiento: *búsqueda*. La plenificación de la búsqueda es la revelación completa por parte de Dios del verdadero nombre²² personal humano.

Obviamente, no se trata de que cada hombre busque a Dios por fuera, sino en su intimidad; y que lo busque con su intimidad, esto es, con su ser personal, no con sus potencias. En rigor, el hombre busca en su interior porque es un buscador, y lo es, porque es criatura; personal, pero criatura. Por ello, el hombre también es segundo respecto de Dios. Si el hombre quiere mantenerse como primero, como fundamento, se aísla y se pierde, pues niega su índole creada y deja de buscar, y con ello abdica de alcanzar el sentido de su ser. En esa situación se encuentra con la falta de sentido personal, lo cual repercute desde luego en todas las manifestaciones de su naturaleza humana, y de ese modo la vida está falta de sentido. Por eso el ateísmo no solo prescinde de Dios, sino que conlleva también la negación u oscurecimiento del sentido personal. A su vez, el agnosticismo, es pérdida de Dios porque previamente no se acepta ser búsqueda. Por su parte, el indiferentismo respecto de lo divino, lo es también respecto del núcleo de lo humano.

En teoría del conocimiento observamos que en el hombre el conocimiento sensible está en función del espiritual. Pero en el ser humano el conocer de índole espiritual no se consume, y ello acaece en todos sus niveles. En efecto, ni se acaba el conocimiento operativo, ni el propio de los hábitos adquiridos de la inteligencia, ni el de los hábitos innatos. Por tanto, menos aún terminará el conocer a nivel de ser, el del intelecto personal. Efectivamente, la inteligencia es susceptible de una operatividad irrestricta (Axioma D: "La inteligencia es operativamente infinita"). A su vez, los hábitos adquiridos son susceptibles de crecimiento (Axioma H: "La inteligencia no es un principio fijo. Crece como tal merced a los hábitos"). Por su parte, los hábitos innatos son también susceptibles de crecimiento. De esta suerte, la *sindéresis* puede disponer de más luz para desvelar progresivamente la esencia y la naturaleza humanas, y eso es su crecer. El hábito de los primeros principios también crece, pero por un

²² A ello responde esa frase de la Escritura tan reiterada por Polo: "Al vencedor le daré del maná escondido; le daré también una piedrecita blanca, y escrito en la piedrecita un nombre nuevo, que nadie conoce sino el que lo recibe". *Apocalipsis*, cap. 1, vs. 17.

motivo superior: “El hábito de los primeros principios tampoco se consume, puesto que advierte el primer principio de Identidad como Origen insondable”²³. Tampoco el hábito de sabiduría se agota, porque el intelecto personal, su tema, siempre le trasciende: “El hábito de sabiduría no tiene término. Con otras palabras, el hábito de sabiduría no acaba nunca porque la persona tampoco acaba nunca”²⁴.

Todo ello indica que el conocer humano no está diseñado para dejar de crecer. En rigor, esto indica que no está hecho para aislarse del conocer personal divino. De aquí se saca una manifiesta conclusión: la teoría del conocimiento humano sin Dios, en rigor, es reductiva, deficiente. O dicho de otro modo: sin Dios la teoría del conocimiento humano no se puede axiomatizar. Un adverbio carece de sentido sin un verbo, se ha dicho, y ahora conviene añadir que el conocer humano está hecho para co-conocer con Dios. Por eso, la filosofía que prescinde de Dios, o no lo tiene suficientemente en cuenta en su recorrido, peca forzosamente de indigencia en teoría del conocimiento.

Por otro lado, es claro que la criatura cósmica no se aísla de Dios, porque no tiene libertad para ello. Pero el hombre puede libremente aislarse, renunciar a la búsqueda nativa que él es. Pero si es libre respecto de ello, también responsable. La actitud de aceptar o rechazar libremente a Dios en la intimidad humana no es una actitud directamente ética, porque la ética se debe a las acciones o manifestaciones humanas en la naturaleza y esencia del hombre, sino que tal actitud es directamente antropológica, y constituye la raíz y el fin de una buena o mala ética²⁵. En suma, la ética no es trascendental, pero la antropología sí. Corregir a Goethe es decir que en el principio no es la acción, pero sí el acto, y que al final es el co-Acto o el *propter nihil*. Por ello la persona se juega libremente su ser en su intimidad, contando con el hábito de sabiduría, sin tener que implicar directa y necesariamente en ese juego a su esencia (inteligencia y voluntad) y a su naturaleza (su cuerpo y las funciones y facultades orgánicas). Con todo, el resultado de ese juego personal repercute y se manifiesta ineludiblemente en su esencia y en su naturaleza²⁶.

²³ *Antropología*, I, 213. El Origen es uno de los primeros principios. Los primeros principios para Polo son los axiomas de la metafísica. Cfr. *Nominalismo*, III Parte, *El conocimiento habitual de los primeros principios*; Eunsa, Pamplona, 1997; *El ser*, I, Eunsa, 2ª ed., Pamplona, 1997.

²⁴ *Antropología*, I, 194, nota 57.

²⁵ Cfr. mi libro *La persona humana*, (III), Universidad de La Sabana, Bogotá, 1988, Tema 23: “Ética y persona”.

²⁶ En este punto PIÁ TARAZONA es de parecer distinto, pues escribe que “es según la vida práctica, según las obras, como el hombre se hace merecedor de su destino; ya que para ser merecedor se tiene que realizar alguna acción, y en el hombre cualquier acción se lleva a cabo siempre en el nivel esencial: el *hacer* es de la *esencia*”. *El hombre como ser dual*, 405. A mi modo de ver, en cambio, cualquier *acción esencial* es manifestación o consecuencia de lo que nace en el corazón humano. Si no fuera así, ¿cómo podría Dios juzgar (reconocer-aceptar) las acciones de las perso-

2. Ausencia de identidad y carácter dual

El hombre es un ser dual, no porque sea un compuesto de alma y cuerpo, como aseguraban los pensadores clásicos grecolatinos, ni solo porque exista en él una distinción real entre la persona y la naturaleza humana, como recuerdan algunos pensadores medievales cristianos, sino porque el acto de ser personal humano está conformado por dualidades *intra-trascendentales*, inseparables entre sí, pero irreductibles una a otra, por ser distintas en índole y según superioridad o inferioridad.

Es decir, no se trata únicamente de que la naturaleza humana (lo común al género humano) esté constituida por un cúmulo de dualidades distintas jerárquicamente entre sí (sentidos-apetitos, sentidos externos-internos, mujer-varón, voluntad-inteligencia, etc.), ni incluso porque también esas distinciones duales y jerárquicas rastreen la entera esencia humana, esto es, el perfeccionamiento de la inteligencia y de la voluntad (objetos-actos, actos-hábitos, hábitos-virtudes, etc.). Tampoco incluso porque los hábitos nativos superiores a la esencia humana sean plurales y duales entre sí (síndéresis, primeros principios, sabiduría,...). Sino que se trata de que el corazón de cada hombre admite dualidades. De manera que el hecho de que haya un acto intelectual superior no nos permite hablar todavía de identidad intelectual, de simplicidad. La simplicidad es exclusivamente divina: Él es el único simple, Acto Puro, como descubre la teología natural griega, o el *Ipsum esse subsistens* o el *mysterium simplicitatis*, como declara la medieval.

Tal vez la última palabra de Tomás de Aquino respecto del intelecto agente sea que éste no conoce en solitario en esta vida. Derivado de ello, se podría decir que para que el intelecto agente sea directamente cognoscente sin recurso a lo inferior a él (al menos al hábito de sabiduría) hace falta el *lumen gloriae*, esto es, estar delante de Dios. Lo cual está más allá de nuestra vida presente. El intelecto agente no puede en la presente situación actuar en solitario porque no está a nuestro alcance hacer subsistente nuestro conocer, como tampoco está en nuestra mano hacer subsistente nuestra libertad, nuestra coexistencia o nuestro amar. En efecto, somos más que lo que alcanzamos a conocer de nuestro ser personal. Y ello indica que cada uno de esos trascendentales personales no es idéntico, sino dual, no es divino, sino creado. En definitiva, que no estamos hechos para nosotros mismos; o con términos más metafísicos: no hemos sido creados para ser, sino para ser-con. En rigor, con Dios.

Conocida es la pugna medieval entre la escuela dominica y la franciscana en torno a si la bienaventuranza eterna consiste esencialmente en un

acto del intelecto (contemplación) o en un acto de la voluntad (gozo)²⁷. Para Polo, este problema se soluciona, como todos, por elevación. La completa felicidad no consiste ni en una operación de la inteligencia ni en una de la voluntad, porque no es ninguna operación²⁸. Tampoco es un hábito de la inteligencia o una virtud de la voluntad. Ni siquiera es un complemento entre las dos potencias espirituales humanas, sino que “el *lumen gloriae* está en el orden del intelecto (agente), es decir, de la persona”²⁹. A su vez, si los diversos miembros de las dualidades radicales que conforman la persona humana son distintos jerárquicamente, aunque la bienaventuranza les afectará a todos, afectará más a los superiores que a los inferiores.

Desde luego que el hombre no se puede instalar completamente en el ser. Por eso el conocimiento más difícil es conocerse a sí mismo. De modo que el “conócete a ti mismo” del oráculo de Delfos que recogió Sócrates es la gran pretensión sin consumación. El hombre tampoco puede identificar su esencia con su ser. Eso no lo puede hacer porque la identidad *esentia-esse* es exclusiva de Dios. Pero es que tampoco existe identidad en el núcleo personal humano. O si se quiere, el *esse* humano es dual, pues es *co-esse*. Más aún, no sólo es dual sino doblemente dual, pues por encima de coexistencia, es libertad. Y por encima de los dos radicales precedentes es conocer y amar. A su vez, la coexistencia es dual, y lo son también la libertad, el conocer y el amar.

Tomás de Aquino sostenía que la persona es lo subsistente en la naturaleza. Admitía, por tanto, la distinción real *actus essendi-essentia* en el hombre. Pero Polo añade que la persona admite distinciones reales *intra-personales*. En el caso de la intelección humana, la distinción real prohíbe que entendamos que la intelección del intelecto agente se pueda mantener en la presente situación humana en una intelección trascendente, de tal manera que esa intelección se consume sin operaciones inmanentes o sin hábitos adquiridos e innatos. Seguramente eso se dará en el *lumen gloriae*, pero no aquí; ni siquiera se da merced al *lumen fidei*, porque aunque la fe eleve al intelecto agente³⁰, repercute sin duda en la inteligencia (también en la voluntad), y, por supuesto, en el hábito de sabiduría (también en los demás hábitos innatos).

²⁷ Este extremo se puede rastrear en el último epígrafe del capítulo II de mi libro *Conocer y amar: La cuestión de la jerarquía operativa*, Eunsá, 2ª ed., Pamplona, 2000, 131 ss.

²⁸ Cfr. CORAZÓN, R., “Eudaimonía y destino”, *Studia Poliana*, 2000 (2), 165-189.

²⁹ *Antropología, pro manuscripto*, México, lec. 6, 9. Cfr. asimismo: *La Libertad Trascendental*, Curso de Doctorado, 1990, 89.

³⁰ Mantengo esa tesis en “Fides et persona”, *Anuario Filosófico*, 1999 (XXXII)/3, 737-811. Cfr. asimismo la tesis de licenciatura de BAYER, A., *La fe según la Antropología trascendental de Leonardo Polo*, Pamplona, 2002, *pro manuscripto*.

Pero si el intelecto agente no actúa en solitario, ¿de quién se acompaña? Para Polo, no de la inteligencia o entendimiento posible, como postulaba Tomás de Aquino, sino del hábito de sabiduría: “Como es imposible que la persona humana sea originariamente idéntica, el *intellectus ut co-actus* es un tema solidario con una dimensión del abandono del límite mental, es decir, con un método, pero no es idéntico con él. Ello equivale a la distinción entre el hábito de sabiduría y el intelecto personal: el hábito de sabiduría es solidario con el intelecto personal, pero por ser un hábito innato, no es idéntico a él”³¹. Nadie es lo que de sí sabe, como es, por lo demás, manifiesto. Es más, en muchos casos lo que uno cree ser dista mucho de lo que es y está llamado a ser. Repárese que se dice “cree”, no “sabe”. Obviamente tal creencia no responde a la fe sobrenatural. Por eso, en muchos casos acierta el refrán que enseña que el mejor negocio es comprar a un hombre por lo que realmente vale y venderlo por lo que cree que vale.

“Insisto, —continúa Polo— si el carácter de *además* como método (hábito de sabiduría) tuviera término, desaparecería la solidaridad del método con el tema (intelecto agente). Por tanto, la sabiduría es el hábito innato más intrínseco al intelecto personal, al que alcanza. Pero, con todo, no se identifica con él, lo cual quiere decir, que el carácter de *además* alcanza al *intellectus ut co-actus*, pero no al tema de este último, el cual es todavía más alto que él. Dicho de otro modo, el hábito de sabiduría y el *intellectus ut co-actus* son solidarios, sin dejar de ser duales, es decir, no son un único acto. Por eso el hábito de sabiduría tiene valor metódico. Conviene notar que, sin la solidaridad con el hábito de sabiduría, no cabría la transparencia íntima del intelecto personal. Con todo, por ser el *intellectus ut co-actus* un acto cognoscitivo, se corresponde con un tema, el cual no se alcanza en la tercera dimensión del abandono del límite mental. Por eso se dijo en el prólogo que al exponer su tercera dimensión se nota que el abandono del límite mental no da más de sí: el tema del *intellectus ut co-actus* trasciende el método propuesto”³², a saber, el método del *abandono del límite mental*, cuya dimensión metódica más alta (la que más permite conocer) equivale al hábito de sabiduría.

Sin el hábito de sabiduría no cabría conocer la transparencia del intelecto personal, esto es, la transparencia conocida. Sin hábito, el intelecto sería incognoscible. Pero con el hábito el intelecto personal es hasta cierto punto cognoscible, y no sólo su existencia, sino también su índole transparente. El hábito de sabiduría es nuestro conocer de la persona, pero de la persona que cada uno es, porque la antropología trascendental se hace, según Polo, en primera persona. Con otras palabras: la persona

³¹ *Antropología*, I, 194.

³² *Antropología*, I, 194-195.

no se conoce sino personalmente³³. Por otra parte, lo que de acto desborda en el intelecto personal a lo alcanzado de tal acto por el hábito de sabiduría es precisamente lo que nos permite barruntar que, si el intelecto personal no puede carecer de tema, su tema es *inabarcable*, y que esa unabarcabilidad debe ser, por tanto, cognoscente, activa. Pero una unabarcabilidad cognoscente no puede existir sin tema conocido unabarcable, también activo. Por ello, a lo que remite el intelecto personal humano es a una dualidad cognoscente divina.

3. La conversión del intelecto agente con los demás trascendentales personales

Como se ha señalado, Leonardo Polo ha descubierto cuatro radicales antropológicos, a los que llama trascendentales personales: la coexistencia, la libertad, el conocer y el amar. Obviamente esto supone una ampliación de los trascendentales clásicos, llamados metafísicos: el ser, la verdad, el bien, etc. Polo es consciente de tal incremento: "A mi modo de ver, a estos trascendentales hay que añadir cuatro: el acto de ser coexistencial, la libertad, el intelecto —lo que en terminología clásica se llama *intellectus ut actus*—, y lo que denomino amar donal, o simplemente el carácter donal de la persona. Es claro, que estos trascendentales amplían los admitidos por los medievales. En especial, para un medieval la libertad no es trascendental, sino que está vinculada a ciertos actos de la voluntad. En cuanto al amar donal, aunque está claramente admitido que Dios es amor y la importancia de la virtud de la caridad, sin embargo, no está incluido entre los trascendentales. El intelecto, aunque también se entiende que Dios es la pura luz intelectual o el *Ipsum intelligere subsistens*, tampoco aparece en el elenco tradicional"³⁴.

En el planteamiento medieval el acto de ser es no sólo un trascendental, sino el primer trascendental. A él sigue la verdad, y a ella el bien³⁵. Sin embargo, el ser se aplicaba por igual al mundo y al hombre. También se aplicaba a Dios, pero se tendía a distinguir su ser de los demás decla-

³³ Cfr. mi artículo: "La persona sólo se conoce personalmente", *Actas del Congreso Internacional de Bioética*, 1, 51-65.

³⁴ *Antropología*, I, 36-37. "Los trascendentales antropológicos se alcanzan como valor temático del carácter de *además*. Esos trascendentales son los siguientes: el acto de ser personal, al que llamo co-existencia, intimidad o ser segundo; la transparencia intelectual, que denomino *intellectus ut co-actus*; el amar que acepta, es decir, la estructura donal de la persona; y la libertad", *Antropología*, I, 207. Cfr. para este punto: Tercera Parte, 203 ss.

³⁵ Cfr. mi trabajo: *Tomás de Aquino, De Ver.*, 21, *Sobre el bien*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 78, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1999.

rando que es simple. Con todo, parece que en ese programa el ser estaba sometido a una generalización, pues no se captaba lo distintivo de cada ser, al menos no se notaba el carácter distintivo del ser humano como ser. Por otra parte, para los medievales la libertad tenía varias facetas, unas negativas (libertad *de*) y otras positivas (libertad *para*). Y una de ellas –de ordinario la más tenida en cuenta– era el *libre albedrío*, a saber, un ser libre respecto de la coacción a la hora de decidir, esto es, una libertad de elegir bienes mediales, aún opuestos entre sí, que no está coaccionada por factores externos o internos; bienes respecto de los cuales la voluntad puede elegir o no elegir, elegir uno u otro³⁶. De manera que, aunque se admitía que toda la raíz de la voluntad depende del conocer³⁷, se cifraba la cúspide de la libertad en la voluntad³⁸, porque “la voluntad es el fin de toda libertad”³⁹. De modo que la libertad venía a ser, sobre todo, una propiedad de una potencia: la voluntad, si es que ésta era activada. Por ello se le dotaba a la libertad de un carácter predicamental, es decir, no trascendental, pues se la consideraba como un accidente. Por su parte, el conocer humano, en ese tipo de desarrollo, no pasaba tampoco de predicamental, es decir, de tomarse como otro accidente que se creía que nace de ciertas potencias del alma, que también eran consideradas como accidentes. En efecto, tanto el entendimiento posible como el agente se entendían como “potencias” del alma⁴⁰. Por su parte, el amor también se ceñía a la voluntad como un acto suyo⁴¹; otro accidente por tanto, y con ello, un tema asimismo categorial y no trascendental. Pues bien, la propuesta poliana consiste en otorgar al acto de ser humano, a la

³⁶ Cfr. mi escrito: *Tomás de Aquino, De Veritate*, 24, *El libre albedrío*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2003, en prensa.

³⁷ Para Tomás de Aquino es el intelecto o la razón donde se causa la libertad de arbitrio: “Tota ratio libertatis ex modo cognitionis dependet”. *De Ver.*, q. 24, a. 2, co; “Iudicium, non denotat causam materiale, quasi voluntas sit id de quo est iudicium, sed originem libertatis”. *In II Sent.*, d. 24, q. 1, a. 3, ad 5; “Omne illud quod habet intellectum et rationem, agit libero arbitrio, in quantum scilicet arbitrium eius, quo agit, consequitur apprehensionem intellectus vel rationis”. *De Malo*, q. 16, a. 5 co; “Radix libertatis est voluntas sicut subiectum, sed sicut causa, est ratio”. *S. Theol.*, I-II, q. 17, a. 1, ad 2.

³⁸ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *In II Sent.*, d. 25, q. 1, a. 2, ad 4.

³⁹ TOMÁS DE AQUINO, *In II Sent.*, d. 25, q. 1, a. 5, ex.

⁴⁰ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *In II Sent.*, d. 17, q. 2, a. 1; *De Ver.* q. 10, a. 6; q. 20, a. 2, ad 2, etc.

⁴¹ Con todo, el amor no tenía un encuadramiento fácil como acto de la voluntad, pues ni se le hacía equivaler explícitamente con uno de los tres actos de esta potencia sobre el fin: *velle*, *intentio*, *fruitio*; ni tampoco con uno de los tres sobre los medios: *consensus*, *electio*, *usus*. Parecía más bien una denominación genérica, afín algunas veces al *velle*. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *De Ver.*, q. 22, a. 13 co; *S. Theol.*, I-II ps., q. 26, a. 2, co.

libertad, al conocer y al amar personales carácter trascendental, aunque no metafísico sino antropológico (aunque mejor sería decir personal⁴²).

Tras la propuesta poliana de los trascendentales humanos alguien podría preguntar ¿por qué estos cuatro y no más? La respuesta es que, de momento, se han descubierto estos cuatro. ¿Podrían ser más? La antropología trascendental está abierta a nuevos hallazgos. ¿Podrían esos cuatro reducirse a tres? El amar no se puede reducir al conocer, ni éste a la libertad. ¿Se reduce tal vez la libertad a la coexistencia? Tampoco parece. Una cosa es que la libertad esté en cierto modo implícita en la coexistencia, porque ésta denota apertura, y otra que se reduzca a ella. La libertad añade a la coexistencia que la coexistencia no sea necesaria, esto es, porque no quede más remedio, sino que la coexistencia sea libre. No obstante estas dilucidaciones, estamos, sin duda, ante un nuevo ámbito de lo trascendental, es decir, ante perfecciones puras que describen a toda persona por el hecho de serlo (sean humanas, angélicas o divinas). ¿Por qué son trascendentales? Porque si falta alguno de ellos no se salva la trascendentalidad de los demás. O si se quiere, sin alguno de ellos una persona no sería persona. Con todo, todavía no se ha descubierto la clave para admitir que son esos cuatro y ninguno más. La única cláusula respecto de posibles descubrimientos futuros estriba en que los hallazgos deben respetar, por una parte, la trascendentalidad de los ya alcanzados, y por otra, las dualidades y la jerarquía entre ellos.

Pues bien, el entendimiento agente es uno de los trascendentales personales, y no precisamente el inferior de los cuatro, sino el inferior de la dualidad superior formada por el conocer y amar. Se trata del conocer personal, o conocer a nivel de acto de ser humano: “En el ápice trascendental, que es la persona, está el amor; pero también la intelección de la persona. No la intelección de la naturaleza, sino la intelección de la persona. La cual presta asimismo un carácter de “además” a la intelección; no a la operación, sino a la intelección: al ápice. Ese carácter de “además” me parece que corresponde al intelecto agente. Lo que Aristóteles llama intelecto agente es la persona. El intelecto agente no conoce; afortunadamente no conoce nada, como no sea la persona”⁴³. Para el mejor comentador medieval de Aristóteles, Tomás de Aquino, el intelecto agente no siempre conoce⁴⁴, y no conoce sin su concurso con el posible⁴⁵. Por otra parte, para mantener la coherencia en la oferta poliana, hay que

⁴² A los trascendentales humanos es más adecuado llamarles “personales”, más que “antropológicos”, porque no son exclusivos del hombre, sino de toda persona por ser persona, sea humana, angélica o divina.

⁴³ *Antropología*, M, *pro manuscripto*, lec. 6, 9. Cfr. asimismo: *La Libertad trascendental*, Curso de Doctorado, 1990, 89.

⁴⁴ Cfr. *De Spirit. Creat.*, q. 10, ad 3.

⁴⁵ Cfr. *Comp. Theol.*, I, 87.

sostener que si el intelecto agente es conocer y es acto, debe conocer siempre, aunque no seamos conscientes de su conocimiento. Por ahí discurre ese carácter de “además”. Por otra parte, conviene matizar que no puede conocer de modo directo a la propia persona, pues en ese caso sería reflexivo, sino a una persona distinta que sea su tema.

Se ha anunciado que entre esos cuatro radicales que caracterizan al acto de ser humano se da una jerarquía⁴⁶. Tal jerarquía no es explícita en los textos de Polo; lo es, en cambio, en la propuesta de Piá. Es tesis de ambos que entre ellos existe una conversión. Con todo, la conversión no se establece por reducción de los superiores al inferior, ni tampoco por elevación de los inferiores al superior. La conversión respeta la distinción jerárquica y no favorece la confusión. En efecto, pese a estar imbricados entre sí, la distinción entre ellos se mantiene. De modo que la conversión no puede tomar como modelo ni la conversión divina, que reduce a la simplicidad o identidad todos los atributos divinos, ni tampoco la conversión de los trascendentales metafísicos, en los que el acto de ser causa o fundamenta los demás. Por eso el ser es el primero de los trascendentales metafísicos. También por eso, la conversión entre ellos sólo es viable si se respeta el orden de prioridad o posterioridad (primero el ser, segundo la verdad, tercero el bien). Si se altera ese orden, se acaba negando la trascendentalidad de ellos. En efecto, si se dice que primero es la verdad o el bien, no sólo el ser pierde el carácter trascendental, sino también la verdad y el bien.

La conversión de los trascendentales personales humanos no puede ser según la identidad porque esa conversión es divina, no humana: “En Dios la conversión de los trascendentales es originaria. No se puede admitir que los trascendentales en las criaturas se conviertan del mismo modo que en Dios; sin embargo, se convierten (...). Desde luego, el modo en que los trascendentales se convierten no puede ser único. Si no se atiende a la distinción aludida, la noción de conversión es vaga. Para estudiar cómo se convierten los trascendentales en la criatura, hay que fijarse en cómo se convierten en Dios, y marcar una neta distinción”⁴⁷. En Dios se convierten reduciéndose a la identidad. Pero el hombre no es idéntico sino dual. Por eso los trascendentales humanos no se reducen unos a otros, esto es, no se identifican⁴⁸. Si no se identifican, se distinguen. Pero se distinguen constituyendo dualidades, es decir, se aúnan

⁴⁶ Cfr. Piá, S., *El hombre como ser dual*, 201.

⁴⁷ *Antropología*, I, 70.

⁴⁸ “Los trascendentales personales se convierten, pero eso no quiere decir que sean idénticos. La Identidad es Originaria. Por eso, la ampliación de los trascendentales no alcanza estrictamente a Dios. En este sentido, se dice que Dios es *Transcendens*. Precisamente por esto, los trascendentales personales pueden volverse hacia abajo; en este sentido, dejan de serlo, y se habla de distinción real de la esencia con ellos y, a la vez, de dependencia de la esencia respecto de los trascendentales personales”. *Antropología*, 183-184.

dualizándose. De modo que su conversión debe ser según el servicio del inferior al superior y el beneficio del superior al inferior.

Sin embargo, el pensamiento medieval sostiene que los trascendentales llamados metafísicos no sólo se convierten entre sí, sino que se identifican⁴⁹, lo cual es una extrapolación de la conversión divina. Con todo, en esa tradición filosófica se admite un orden de primariedad y posterioridad entre ellos. En efecto, se considera que el bien requiere de la verdad para ser trascendental. Por su parte, la verdad requiere del ser, pues es el ser el que funda la verdad⁵⁰. Además, la verdad y el bien son trascendentales denominados relativos, pues dicen relación al conocer y al querer. Pero si la verdad y el bien requieren del conocer y del querer, la verdad y el bien no pueden ser trascendentales a menos que el conocer y el querer humanos y el divino lo sean. De modo que si verdad y bien son trascendentales dependientes, el conocer y el amar humanos, del que aquellos (además de Dios) también dependen, serán trascendentales. En consecuencia, sólo si se amplía el elenco tradicional de los trascendentales metafísicos hacia los antropológicos cabe la conversión entre los metafísicos, pues la verdad y el bien de ninguna manera se pueden convertir con el ser sin un conocer y un amar.

En cuanto a los trascendentales personales humanos, existe conversión entre la coexistencia⁵¹ y el intelecto agente, por eso Polo suele llamar a éste *intellectus ut co-actus*, pues un coexistir personal sin ser constitutivamente abierto no es co-existencia. Pero su ser es cognoscente, y es claro que un conocer no abierto es absurdo. A su vez, la coexistencia se convierte por ampliación con la libertad, y ambas con los otros dos, el conocer que busca y el amar donante que busca la completa aceptación de su entrega: "La co-existencia que se dualiza con la libertad se convierte, por continuación, o trocándose en ella, con la búsqueda de réplica y de aceptación. Es de destacar que la continuación en que estriba la conversión de los trascendentales antropológicos indica un matiz de futuridad"⁵². Cada uno de ellos prolonga al precedente. A su vez, el superior debe ser prolongado. Pero prolongar sin apertura al futuro es imposible. Futuro equivale a novedad. De manera que el tema de los radicales personales no puede ser sino una nueva persona imposible de envejecer.

⁴⁹ "Ens, unum, verum et bonum secundum rationem suam habent quod sint unum secundum rem; unde ubicumque inveniatur, realiter unum sunt, quamvis sit perfectior unitas illius rei secundum quam uniuntur in Deo, quam illius rei secundum quam uniuntur in creaturis". TOMÁS DE AQUINO, *De Ver.*, q. 1. a.1, ad. s.c. 5.

⁵⁰ "Esse rei, non veritas eius, causat veritatem in intellectu". TOMÁS DE AQUINO, *S. Theol.*, q. 16, a. 3, ad 3.

⁵¹ Para comprender bien este radical, cfr. PIÁ TARAZONA, S., "La doctrina del acto de ser en Leonardo Polo: sus precedentes y una propuesta de prolongación", *Futurizar el presente*, 260-282; POSADA, J. M., "Trascendencia sin separación". *Studia Poliana*, 2002 (5), 123-146.

⁵² *Antropología*, I, 205-206.

Pero toda persona es una novedad, la única realidad radicalmente nueva. Con todo, ¿acaso toda persona es tema de los trascendentales humanos? En parte sí, pero en rigor sólo es nueva respecto de la persona humana una persona eterna, que sea susceptible, además, no sólo de rejuvenecer o renovar a la persona humana, sino también de hacerla nueva, es decir, de asumirla en su novedad, de coeternizarla.

La libertad personal es uno de estos radicales⁵³. En obras precedentes a la *Antropología Trascendental* Polo proponía una drástica equivalencia entre libertad y entendimiento agente. En efecto, en su primer escrito se puede leer: “El abandono del límite mental nos permitirá precisar más estas observaciones, así como interpretar el núcleo del saber, en cuanto distinto de los primeros principios, como incluido *atópicamente* en la amplitud trascendental, es decir, como *libertad*”⁵⁴. Tal asimilación sigue seis lustros después, cuando en la década de los 90 insiste en que “la libertad es el *intelecto agente* o el intelecto agente es la libertad; el *inteligir ut actus* es libertad, es persona. Con esto barremos del mapa el sujeto trascendental kantiano. Kant no sabe lo que dice cuando afirma que la trascendentalidad del sujeto consiste en que piense lo que piense en cualquier caso pienso. No, piense lo que piense me distingo radicalmente de lo que pienso, porque si no, no lo puedo pensar. Insistiré en esto, en que el intelecto agente es nada quiditativo, nada actual, lo actual es lo conocido, pero, radicalmente, el intelecto es *esse, actus essendi*, y la radicalidad del intelecto me está indicando la libertad. La trascendentalidad es clara y lo es respecto de la verdad; el intelecto no es la verdad”⁵⁵. Que deben ir de la mano libertad y conocer personal es patente, puesto que un conocer que no sea libre no es personal. Pero el conocer no se reduce a la libertad.

Por una parte, la libertad personal es apertura irrestricta. Por otra, que el intelecto personal sea separado denota precisamente esa apertura a la totalidad de lo real. La similitud entre ambos es clara. La omnimoda apertura cognoscitiva que presenta el intelecto agente es apertura que denota precisamente libertad: “El intelecto agente es la libertad. La relación intelecto agente y las operaciones tiene que ser distinta de la que se viene diciendo. El intelecto agente es necesario para las operaciones objetivas, pero eso es lo de menos. Si hay intelecto agente se habla de *intellectus ut actus*, y si se habla de inteligencia tenemos un *intellectus ut potentia*. Ahí tenemos una distinción entre acto y potencia; si tomamos

⁵³ “La libertad es del orden del *esse hominis* (al igual que el intelecto agente)”. *Curso de teoría*, III, 2ª ed., 23.

⁵⁴ *El acceso*, 34. Y más adelante: “La libertad, en cuanto incluida atópicamente, es un irreducible trascendental. La amplitud trascendental no es un ámbito en que esté colocado, situado, el núcleo del saber”. *Ibid.*, 98.

⁵⁵ *La libertad*, I, 23. “Si el intelecto agente es un trascendental personal, se convierte con la libertad”. *Curso de teoría*, IV/2, 160.

en serio esa distinción hay que decir que el intelecto agente (*intellectus ut actus*) está en el orden del *esse*, y que el intelecto paciente está en el orden de la esencia; y lo que tenga como principio las facultades está también en el orden de la esencia. Por eso se puede decir que, precisamente, porque el intelecto agente es nada, solo así puede conocerlo todo, pues esa nada me lleva a la libertad; el intelecto agente es la libertad o la libertad es el intelecto agente”⁵⁶.

De modo equivalente a la adverbialización del acto o co-acto de ser humano al que Polo llama *además*, también adverbializa a la libertad, de modo que libertad equivale para él a *ser libremente*: “Ser libertad significa ser libremente; ser íntimo significa ser íntimamente. Esta apoyatura en los adverbios quizá sea el modo lingüístico menos despistante para esto, que pueda desajustarse menos de lo que se quiere decir; lo que se quiere decir es nada menos que el *actus essendi* es libremente. Ser acto de ser libremente no quiere decir que ese libremente pueda dejar de ser *actus essendi*... Precisamente, como es *actus essendi* libremente, si quiere dejar de ser *actus essendi* lo es libremente, y por lo tanto nunca deja de ser libremente. Esto es más que la no contradicción; es un sentido superior al de la creación, de la no contradicción, y sin embargo es enteramente distinto de la intimidad originaria”⁵⁷. También se podría adverbializar el conocer y el amar personal. En efecto, la designación de esos radicales como adverbios es más significativa de su realidad que si se les designa como nombres. Así, el conocer personal es *ser cognoscentemente*, y el amar personal es *ser amantemente*.

En cambio, en su última obra Leonardo Polo declara que libertad y entendimiento agente no son exactamente equivalentes, aunque se convierten: “El intelecto como acto es un trascendental que se convierte con la libertad; el intelecto humano es la persona. Libertad e intelecto son trascendentales personales... Aquí se propone entender el intelecto agente como persona; por eso, lo llamo *intellectus ut co-actus*. Insisto en que el intelecto es trascendental y no quiditativo o actual: lo actual es lo operativamente inteligido. En cambio, la radicalidad del intelecto como *co-actus* se convierte con la libertad”⁵⁸. Pero lo que añade el conocer personal a la libertad es que esa apertura es continuada con el intelecto cognoscente como *búsqueda*. La libertad personal humana se expande y requiere la existencia de una Libertad irrestricta, pero no la busca. La libertad personal humana lo es respecto de un norte al que está orientada,

⁵⁶ *La libertad*, I, 51.

⁵⁷ *La libertad*, I, 65.

⁵⁸ *Antropología*, I, 125. Y más adelante: “también la libertad personal es trascendental, por lo que el *intellectus ut co-actus* y la libertad se convierten. La libertad trascendental tiene que ser intelectual y el acto intelectual superior tiene que ser libre sin resquicios. Abandonar el límite mental es posible por la conversión de intelecto y libertad”. *Ibid.*, 226-227.

pero no navega hacia él. Por otra parte, la libertad personal se convierte con el amar personal: “Asimismo, la libertad trascendental se convierte con el amar”⁵⁹. En rigor, con todos los trascendentales: “La libertad se convierte con los demás trascendentales personales: tanto la coexistencia como el intelecto personal y el amar donal son libres. Por eso, también la libertad trascendental es dual”⁶⁰.

No se puede conocer personalmente a una persona por necesidad. Nadie está obligado a ello. Tal conocer personal es libre. Y viceversa: la libertad pura debe ser intelectual, porque de lo contrario no es pura sino ignorante, y por ello, zafia, libertina. La libertad en su puridad, sin interés, debe convertirse, a su vez, con el amar, pues no se puede amar a una persona como persona sino libremente, personalmente. Esto es aplicable en especial a Dios. A Dios no se le ama por necesidad ni por interés, sino con libertad; es más, con toda la carga de la libertad personal, pues sólo respecto de Él uno puede emplear enteramente su libertad personal⁶¹. Cada persona debe amar más a Dios que a sí mismo, y esto no es un precepto sobrenatural de corte positivo o positivista, sino una demanda entrañada en el corazón humano. Tal amor es la *dilectio* de la que hablaba Tomás de Aquino, pero en su propuesta hay que rectificar que no se trata de un acto de la voluntad, sino de un trascendental personal humano, superior por tanto, a la voluntad y a sus actos, y superior asimismo a los demás trascendentales personales.

La libertad personal humana está orientada hacia el futuro metahistórico. En consecuencia, si el conocer personal es superior a la libertad y se convierte con ella, no debe prescindir de esa apertura posthistórica: “El carácter trascendental del núcleo del saber estriba en su *destinación* a plenitud e integridad. En el orden de su destino la libertad “futuriza”, digámoslo así, su relación con la identidad (Dios). Por estar ordenado a alcanzarse en su destino, el núcleo no está situado ni puede situarse. La destinación a la plenitud marca la interminación, el sentido atópico de la inclusión: para la libertad el futuro es trascendental. En el tema de la futuridad trascendental de la libertad humana se cifra la consideración del núcleo del saber como existencia creada... El hombre es criatura y aunque destinado a la plenitud cabe que no se alcance en ella: el núcleo no está dado en presencia porque cabe que *nunca* se alcance”⁶². Por ello la libertad trascendental humana tiene dos miembros, el inferior, al que

⁵⁹ *Antropología*, I, 127.

⁶⁰ *Antropología*, I, 234.

⁶¹ Cfr. PIÁ, S., “La libertad personal como dependencia”, *Studia Poliana*, 1999 (1), 83-97; MOROS, E., “La demostración de la existencia de Dios a partir de la libertad”, *Anuario Filosófico*, 1996 (XXIX)/2, 805-814.

⁶² *El acceso*, 98. Y en otra obra: “dicha orientación al futuro se asienta propiamente en el intelecto agente (es la noción de *libertad trascendental*)”. *Curso de teoría*, IV/1, 92, nota 53.

Polo llama *libertad nativa*, aquélla con que toda persona humana inicia su andadura, y el superior, al que denomina *libertad de destino*, a la que cabría llamar (para evitar las connotaciones estoicas del *fatum*) de *futuro* o de *fin*.

La libertad personal se convierte con el conocer personal porque el conocer personal es fuente de libertad personal, es más, su garantía, pues sin conocer uno no se libera⁶³. De aquí se echa de ver que la libertad está a la espera. Pero esperar a nivel personal es ser esperanza. Asimismo ser abierto cognoscitivamente a nivel personal sin alcanzar a desvelar o esclarecer enteramente el tema de tal conocer es confiar, no tener fe, sino serla. De la misma manera, ser abierto amantemente sin alcanzar a consumarse en el amado es ser amante. A mi modo de ver, cada uno de los trascendentales personales puede ser correspondido por su tema personal en la presente situación de tal manera que esa correspondencia provoque en ellos una elevación. Sin embargo, este tema será preciso estudiarlo más detenidamente en un plano estrictamente teológico.

También entre el intelecto y el amar personal⁶⁴ existe una conversión, pues un amar que sea sin conocer personal no es un amar personal. En efecto, un amor que sea ignorante o ciego por lo que a la persona amada se refiere no es amor personal. El refrán “el amor es ciego” hay que predicarlo, pues, de “amores” que han perdido altura transcendental, que no son personales por tanto, es decir, de “amoríos” que tocan a los afectos, deseos, pasiones o sentimientos sensibles, o, como máximo, de simpatías y afinidades psicológicas alcanzadas por la inteligencia y sobre las que se inclina la voluntad. Pero esos “amores”, como es claro, quedan referidos a la naturaleza o a la esencia humanas, no a la persona como tal.

La jerarquía entre los trascendentales personales indica que al superior no le puede faltar lo que aporta el inferior, pero que el superior añade su carácter específico sobre el inferior, y de ese modo, lo amplía. Así, a la libertad no le puede faltar la coexistencia, pero la libertad añade a la apertura interior, propia de la coexistencia, la apertura transcendente. La apertura esta incoada en cierto modo en la coexistencia, porque coexistir es ser ampliado por dentro, apertura interior carente de réplica. Pero la libertad añade también apertura hacia fuera, hacia las demás personas, y, en especial, hacia la transcendencia divina. En efecto, la libertad sólo tiene sentido pleno si se juega enteramente respecto de Dios, si a él se entrega y destina, pues ninguna instancia inferior colma la libertad huma-

⁶³ A mi modo de ver a eso responde ese texto evangélico que dice: “Conoceréis la verdad y la verdad os hará libres”. *Jn*, cap. 8, vs. 32, lo cual quizá se podría interpretar aquí del siguiente modo: “El tema del intelecto agente, la Verdad, os liberará personalmente”, o también: “El tema del conocer personal, la Verdad, garantiza que la libertad nativa sea proseguida por la libertad de destino verdadero”.

⁶⁴ Sobre el amar personal según POLO, cfr. POSADA, J. M., “La índole intelectual de la voluntad y de lo voluntario en distinción con el amar”, *Futurizar el presente*, 283-302.

na⁶⁵. Efectivamente, siempre nos queda más carga de libertad que la que empleamos en un trabajo, empresa, diversión, etc., e incluso en una persona humana. Por tanto, si la libertad personal humana es inagotable, una de dos: o se acepta que está diseñada para Dios, o se acepta como Sartre que es absurda, pues ¿para qué tanta carga de libertad si no la puedo saturar con nada? Sería, más que una pasión, un anhelo personal inútil.

El conocer y el amar requieren de la coexistencia, pues sin ella no cabe conocerse y amarse. Requieren también de la libertad, pues sin ella no se puede conocer y amar a los demás y a Dios. Pero añaden sobre los anteriores lo radical suyo: el conocimiento y el amor hacia los demás. El conocer personal tiene que ser coexistente y libre. Pero añade sobre aquéllos la transparencia, el sentido. Añade el ser abierto de modo cognoscente. Tal apertura cognoscitiva personal se da, sobre todo —como se ha visto— respecto de la réplica divina. En este sentido el conocer se dice *búsqueda*. A su vez, el amor personal no puede ser sino coexistente, libre y transparente. Dos dimensiones del amar personal son *dar y aceptar*⁶⁶. El dar es coexistente con el aceptar y viceversa; el dar está abierto al aceptar y viceversa; y ambos son transparentes⁶⁷. Pero el amar añade a los trascendentales precedentes la *generosidad* o donación personal y la *aceptación* del ser personal de los demás, en especial, del divino. Obviamente, ser generosidad es ser más que búsqueda. También ser aceptación es más que ser búsqueda, porque denota cierto encuentro.

En suma, además de la coexistencia, “los demás trascendentales personales son éstos: el intelecto (no una pluralidad de intelectos, sino la dualidad del *intellectus ut co-actus* con su tema), el amar donal (no una pluralidad de donantes, sino la dualidad de amar y aceptar) y la libertad (no una pluralidad de libertades, sino la dualidad de libertad nativa y de destinación; esta última se describe como poseer el futuro sin “desfuturizarlo”). Los trascendentales personales se convierten. Aunque la persona en tanto que co-existencia es estrictamente solidaria con la tercera dimensión del abandono del límite mental, es decir, inseparable del carácter de *además*, conviene empezar la exposición temática de los trascendentales personales por el *intellectus ut co-actus*, porque es en él donde se garantiza y se aprecia mejor el valor del método propuesto”⁶⁸. En efecto, desde una teoría del conocimiento de corte axiomático, el alcance de los trascendentales empieza por la solidaridad del hábito de sabiduría

⁶⁵ “Si Dios no existe, la libertad radical no existe tampoco.... Con ella el hombre se abre de modo irrestricto, y al revés: si esa apertura no encontrara un ser también personal, Dios, quedaría frustrada”. *Quién es el hombre*, 224.

⁶⁶ “El hábito de sabiduría alcanza la estructura donal de la persona humana, la cual estriba en dar y aceptar. Esta estructura ha de completarse con el *don*, que se encuentra en la esencia del hombre”. *Antropología*, I, 214.

⁶⁷ “El dar y el aceptar han de ser transparentes”. *Antropología*, I, 228.

⁶⁸ *Antropología*, 157.

con el intelecto agente. Una vez alcanzado éste por el hábito, se investiga su compatibilidad y conversión con otros trascendentales personales.

4. La búsqueda de tema

Según se ha indicado, a un acto intelectual no le puede faltar un tema (verbal, actuoso), porque un conocer sin conocer nada no es tal, ya que es absurdo⁶⁹. Pero si el entendimiento agente no es falto de tema y no es ni iluminante ni reflexivo, no puede culminar desde sí, es decir, su fin o tema está más allá de su propia luz. Ese tema, como se ha señalado, es Dios. Por otra parte, también cabría decir que una coexistencia sin un *quien* con el que coexistir es un contrasentido, al igual que una libertad sin un *para*, o un amar personal sin *amante* que nos otorgue su amor y acepte el nuestro. Esto indica que toda persona es *co-personal*, es decir, que persona, entitativamente aislada, no es tal. Por ello, la persona no puede ser, por definición, propiamente hablando, una sustancia.

El radical personal inferior es la coexistencia. Coexistir indica que a una persona no le puede faltar otra persona con la cual coexistir. Con todo, la coexistencia no busca esa otra persona, sino que la exige, pero si tras notar la carencia de réplica en la intimidad de la coexistencia humana no se buscase la réplica personal, la coexistencia sería absurda. De modo que la noción de búsqueda es una exigencia de la índole del primer radical personal, la coexistencia. “La persona humana, como criatura, es *ad extra*, su asimilación adverbial es su propio insistir, su “secundarización”, su valor de co-acto, según el cual se descubre la carencia de réplica y se orienta la búsqueda”⁷⁰. Ello implica que la coexistencia está en función de la búsqueda, esto es, que la coexistencia es para el conocer y el amar personales. En suma, que sin esos dos trascendentales superiores la coexistencia no sería trascendental. A su vez, toda búsqueda deriva del requisito de que la coexistencia humana no sea idéntica. En la coexistencia se juega, por tanto, la apertura a Dios de la persona humana, y también la apertura de los demás trascendentales, pues si en la coexistencia es ínsita la apertura, los demás radicales superiores a la coexistencia no pueden prescindir de esa apertura, sino que la tienen que continuar cada

⁶⁹ JUAN GARCÍA lo expone de este modo: “Afirmar entonces que al intelecto trascendental de la persona le corresponde un *tema inagotable, inabarcable*, y por otra parte *reservado* pues estrictamente trasciende al método, es tan sólo una manera de señalar que no puede haber un acto cognoscitivo que no sea tal, es decir, que no alcance algún conocimiento; pues en otro caso, más que de un acto cognoscitivo hablaríamos de un *primer principio del conocimiento*, y se incurriría en *simetría, quedando inédita la ampliación de los trascendentales*”. “Discusión de la noción de entendimiento coagente”, *Studia Poliana*, 2000 (2), 56-57.

⁷⁰ *Antropología*, I, 214.

uno a su modo: la libertad, *ad extra*; el conocer, cognoscitivamente; y el amar, amantemente.

No se trata sólo de que la apertura a Dios sólo pueda ser llevada a cabo por Dios, sino de que Dios la ha plasmado inicialmente en el núcleo personal humano. Pero esa apertura es inicial, y por ello, no definitiva, de modo que en manos de cada quién, de su libertad personal, está o bien encapotar esa apertura nativa, o bien por el contrario, aceptar que devenga más abierta hasta ser definitivamente plenificada. En efecto, la persona humana es una fuente que mana inagotablemente, a la que Polo describe con el adverbio *además*, indicando con él su carácter otorgante, de pura añadidura, y por tanto, su índole no necesitante, esto es, contraria a las antropologías materialistas como la de Marx. Pero “la co-existencia humana carece de réplica, por lo que el valor temático del carácter de *además* se trueca en la búsqueda de la transparencia divina”⁷¹. En efecto, si carecemos de réplica en nuestro interior, pese a ser coexistencia, esa carencia no puede ser definitiva a menos que seamos absurdos. Por tanto, el carácter de *además* debe abrirse a lo que lo trasciende, esto es, respecto de lo que es *además*, pues el carácter sobrante del *además* apunta a Dios. Por eso, el *además* se continúa según la libertad, y es claro que la apertura trascendental sin restricción a la que apunta el *además* es la libertad personal.

A lo que precede se podría objetar que el *además* personal propio apunta a las demás personas humanas (o tal vez incluso a las angélicas), y este argumento no carece de razón, porque según Polo, “la réplica ha de buscarse en personas distintas”⁷², pues en verdad no podemos ser ni en cuanto a la naturaleza ni en cuanto a la persona sin las demás personas humanas (y angélicas). Pero dado que a las demás personas humanas (y angélicas) les sucede como a nosotros, es decir, que son duales en su interior, es decir, no idénticas, hay que concluir, por tanto, que también son carentes de réplica en su intimidad; y en consecuencia, es una exigencia de toda persona creada la referencia personal coexistencial a una Persona increada. Piá lo expone de este modo: “En la medida en que las demás personas humanas son réplica de alguien, o sea, en tanto que también buscan reconocimiento, su conocimiento comporta para mí saber mejor *de quién* soy réplica. Sin embargo, como las demás personas humanas también carecen de réplica en su interior, en su conocimiento no puedo llegar a auto-transcenderme en cuanto tal, es decir, no puedo co-

⁷¹ *Antropología*, I, 223.

⁷² *Antropología*, I, 165. Y en otro lugar: “Una persona única sería una desgracia absoluta porque estaría condenada a carecer de réplica; por otro lado, una persona no puede tener como réplica más que otra persona”. “La coexistencia del hombre”, *El hombre: inmanencia y trascendencia*, Actas de las XXV Reuniones Filosóficas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Navarra, 1991 (1), 33.

nocer plenamente *de quién* soy réplica, por el simple motivo de que ninguna persona humana es la réplica de una persona distinta⁷³.

Lo mismo cabría añadir respecto de las personas angélicas. Por mucho que una tenga una naturaleza superior a otra y, por ello, unas cualidades “a envidiar” por la persona angélica de naturaleza inferior, dado que toda persona, como persona, es una radical novedad, ninguna tiene nada que imitar como persona en otra persona angélica, pues no tiene que copiar el modelo personal de la otra. Ninguna se debe parecer a otra como persona, sino a la novedad personal divina respecto de la cual ella es nueva.

Al alcanzar el intelecto agente notamos que la persona humana está, por así decir, diseñada nativamente para ser conocida. De tal manera que sin serlo no sería. De modo que a nivel cognoscitivo personal descubrimos que el hombre está hecho para Dios, lo cual “comporta en términos intelectuales una dualización directa del intelecto humano con el divino, aunque no de modo pleno”⁷⁴. Esto, a su vez, indica dos cosas: a) que entre la criatura intelectual y el Creador no cabe mediación ninguna, de modo que, a fin de cuentas, el encuentro con Dios no puede ser sino personal en cada quién, y b) que si la dualización persona humana-Dios no es plena, abre dos posibilidades reales positivas: 1) que se vaya plenificando: noción de *lumen fidei*, y 2) que llegue a plenificarse enteramente: noción de *lumen gloriae*.

Por otra parte, cuando se habla de “reconocimiento” de Dios al hombre, a mi modo de ver, esa palabra parece denotar algo más que el mero conocimiento nativo de la persona humana por parte de Dios, pues parece señalar cierta aceptación, aprecio, consideración, miramiento, andarse con contemplaciones, etc. Lo cual apunta seguramente a la unión entre el intelecto agente y el amar personal. En efecto, la persona no puede ser creada solamente para ser conocida, sino también para ser aceptada enteramente. O si se quiere, la comunicación interpersonal no puede ser exclusivamente cognoscitiva, pues un conocer frío no puede ser personal. El conocer está hecho, desde luego, para ser conocido⁷⁵, pero si es personal, el que sea conocido depende de que acepte ser conocido, pues si no

⁷³ *El hombre como ser dual*, 401. Y añade: “En sentido riguroso, es imposible que una persona creada distinta me comunique *quién soy*. Si bien se mira, la comunicación acerca de *quién soy* sólo puede correr a cargo de mi Creador. Él es el único que, por crearme, puede confiarme el sentido transcendente de mi co-existencia personal, o sea, revelarme de *quién soy* réplica. Es así cómo desde la carencia de reconocimiento del intelecto humano se muestra la *condición creada* de la persona humana”. Cfr. de POLO: *Antropología*, I, 242.

⁷⁴ PiÁ, S., *El hombre como ser dual*, 402.

⁷⁵ El conocer es difícil de conocer y, con todo, es lo más cognoscible, pues si no lo fuese, ¿qué sentido tendría conocer todo lo demás si el conocer permaneciese tácito?

acepta el ser conocido no se es conocido⁷⁶. De modo que el conocer personal depende del amar personal porque aceptar es amar: no se puede aceptar sin amar. Ello indica, en suma, que sin el trascendental personal amar, el conocer personal no sería trascendental. Los cuatro trascendentales son radicales personales, y por tanto, suficientemente distintos realmente entre sí, pero su vinculación nativa y la subordinación libre de los demás al amar es neta. De modo que una persona humana se puede describir como un amar que se despliega, perdiendo fulgor, cognoscitiva, libre y coexistencialmente.

Sin el trascendental personal libertad, la coexistencia es incapaz de prolongarse en ulterior búsqueda. Con la coexistencia, la búsqueda de réplica queda referida al Ser personal respecto del que somos *además*. Desde la libertad, la búsqueda queda referida al Ser personal libre irrestricto respecto del cual se puede emplear entera la libertad personal humana. Pero esa apertura libre no está explícitamente indicada en la coexistencia, dada su constitutiva carencia de réplica, sino en la ampliación de ésta por la libertad. A su vez, la libertad se trueca en *búsqueda* merced a la continuación de la libertad con los trascendentales superiores conocer y amar: "La co-existencia que se dualiza con la libertad se convierte, por continuación, o trocándose en ella, con la búsqueda de réplica y de aceptación"⁷⁷. Como se ve, la búsqueda puede ser doble: o bien búsqueda de réplica para el trascendental conocer, o bien búsqueda de aceptación para el trascendental amar.

Si esa réplica del conocer personal faltase definitivamente, la persona quedaría sin saber su verdadero ser, o su verdadero nombre, esto es, su sentido personal completo. No se trata de que no supiese quién es. En rigor, lo sabe parcialmente gracias al hábito de sabiduría. Pero dado que la persona humana en la presente situación no acaba de ser lo que está llamada a ser, si le faltase definitivamente la réplica, quedaría decisivamente con la ausencia de sentido completo, sin saber el ser que hubiese llegado a ser. De manera que, del mismo modo que el *será* describe mejor que el *es* a la persona humana, el *será libre* la describe mejor que el *es libre*, y el *conocerá y amará* que el *conoce y ama*. Por eso, desde el conocer personal, lo peor que le puede suceder a un hombre es no ser reconocido por Dios definitivamente en el futuro posthistórico. Pero como "la búsqueda no es el conocimiento más alto"⁷⁸, ese conocimiento se dice provisional.

⁷⁶ Por eso, como bien expone Polo, "si el hombre no es salvado no sabe nada acerca de quién es; ni siquiera lo sospecha. Lo salvado es precisamente el *quien*. De aquí que la salvación cuyo término es el hombre lo traspasa hacia dentro". *La persona humana*, 156.

⁷⁷ *Antropología*, I, 204.

⁷⁸ *Antropología*, I, 226.

Como el conocer no es lo superior en la persona humana, pues es el miembro inferior de la dualidad radical más alta, la formada por él y el amar, tampoco la ausencia de reconocimiento suyo por parte de Dios puede ser lo peor que le pueda suceder a la persona humana. En efecto, si el amar personal es superior al conocer, lo peor que le puede suceder a la persona humana es que Dios no la ame. Como la estructura del amor personal es dar-aceptar-don, lo peor para un hombre es que Dios no le dé u otorgue más, que no lo acepte y que no sea don para él. A mi modo de ver, entre esas tres dimensiones lo primero en el hombre respecto de Dios (y también respecto de las demás personas) es aceptar (más que dar y ser un don). En cambio, en Dios, respecto del hombre, dar-aceptar-don parecen estar siempre en el mismo plano, aquí y después. Pero si lo superior en el hombre es aceptar, para el hombre que no acepte a Dios –aunque en esa tesitura Dios deje de dar, de aceptar y de ser un don para el hombre–, lo que más puede doler al hombre es que Dios no le acepte, porque mide a Dios como el propio hombre es.

Después de la falta de aceptación divina, la dolencia íntima mayor para un hombre se da cuando las demás personas no aceptan a una persona, lo cual se puede comprobar experiencialmente en esta vida. La falta de aceptación, tanto en el caso de Dios como en el de los hombres, parece estar siempre precedida por una renuncia al reconocimiento personal. Pero con esta distinción: que la falta de reconocimiento divino siempre es justa, mientras que la de los hombres no puede cumplir esa exigencia, porque ninguna persona creada puede juzgar la intimidad de las demás. Por eso respecto de los demás hombres nuestra única actitud adecuada –decía K. Wojtyla en uno de sus primeros libros– es amar⁷⁹.

5. La apertura al futuro metahistórico

Si bien se mira, lo manifestado en el epígrafe precedente es una alusión al futuro transtemporal. La persona humana es una flecha disparada en dirección a su diana, el Absoluto. También por ello, “es de destacar –añade Polo– que la continuación en que estriba la conversión de los trascendentales antropológicos indica un matiz de futuridad, que se alcanza, sobre todo, como libertad”⁸⁰. En efecto, la libertad sin futuro es inexplicable. Pero ser apertura hacia el futuro es sinónimo de esperanza. De manera que la persona humana también es esperanza. No se trata de que *tenga* esperanza sino de que lo *sea*. Con todo, si la libertad indica un

⁷⁹ Cfr. *Amor y Responsabilidad*, Razón y Fe, Madrid, 1969, 202.

⁸⁰ *Antropología*, I, 204.

matiz de futuridad, más lo indicará el conocer y el amar, si es que éstos son superiores a aquélla.

En efecto, si el conocer personal es un trascendental superior a la libertad, la indicación de futuro en él es más clara que en la libertad. Piá admite la apertura del intelecto agente al futuro, pues escribe que “el tema correspondiente del intelecto personal se *encuentra* en el futuro”⁸¹. Ello se debe a que el tema que cognoscitivamente se busca, no está alcanzado definitiva y cumplidamente todavía, pero también a que el tema, aún cuando haya sido alcanzado cumplidamente por el conocer personal seguirá siendo futuro, es decir, seguirá desbordando al conocer personal humano, por la sencilla razón de que “el intelecto personal es trascendi-do por su tema”⁸², en la vida presente (eternizable) y en la futura (eterni-zante). Más aún, si el conocer personal está orientado y atraído por un conocer futuro, la persona humana, más que ser un conocer, es —como se ha indicado— fe, y, a la par, más que amar, es caridad, esto es, un amar que busca la consumación, la entera aceptación en el futuro.

De este modo se ve que la persona humana está creada para ser *futuri-zada*, no para *futurizarse* (y menos para autorrealizarse). Pero ello indica al menos dos cosas: a) que sin futuro real carece de sentido la *futuriza-ción*. Con otras palabras, si la persona humana es un proyecto de futuro muestra que el futuro existe, esto es, que Dios existe, y b) que la entrada en el futuro no depende exclusivamente de la persona humana, sino tam-bién y principalmente del futuro, pues sin la aceptación de éste la *futuri-zación* no puede culminar, puesto que el futuro trasciende por entero a la persona humana, como el tema que se busca trasciende al intelecto per-sonal. Ello no es motivo alguno de desánimo, pues si la libertad personal comporta aliento, esperanza, el conocer personal implica certeza, fe. Pero tanto la esperanza como la fe, si son sobrenaturales, son donación de Dios a una persona humana si ésta los acepta como dones. Pero acep-tar es amar. Así se intuye que la elevación de la libertad personal por la esperanza sobrenatural y del conocer personal por la fe sobrenatural son solicitados por el amar personal y se destinan a la caridad⁸³, que es la elevación de ese amar.

Para Polo la esperanza requiere de una serie de ingredientes⁸⁴. Uno de ellos es el optimismo. El optimismo implica siempre renovación, apertu-ra hacia el proyecto en el que uno se pone a prueba en esa aventura. Es no decir nunca basta; o también, no conformarse con lo alcanzado. De

⁸¹ *El hombre como ser dual*, 404.

⁸² *Antropología*, I, 413.

⁸³ Estas tesis son clásicas: “Amor movet desiderium seu spem”; “Motus fidei includitur in motu caritatis”. TOMÁS DE AQUINO, *De Ver.*, q. 28, a. 4, co. Y más adelante: “in hoc motu (caritatis) includitur motus fidei”. *Ibid.*, ad 5.

⁸⁴ Cfr. POLO, L., “La esperanza”, *Scripta Theologica*, 1998 (30), 1, 157-164.

modo que la persona humana, si es esperanza, es un ser irrestrictamente mejorable, en rigor, elevable. Otro componente es precisamente el proyecto. El hombre es un ser de proyectos porque él es un proyecto como hombre, y no sólo en su naturaleza, sino también en su persona. Otro elemento es el futuro, pues sin futuro no cabe proyecto, ya que si no es respecto de él no cabe la mejora. Otra dimensión de la esperanza son los recursos de que la persona humana dispone para ser personalmente esperanzada. En este caso, los recursos personales son los trascendentales personales, perfectamente bien diseñados para alcanzar la meta.

Otra dimensión de la esperanza, según Leonardo Polo, es la ayuda. Pero a nivel personal humano, la ayuda la constituyen algunas personas (divinas, angélicas y humanas) respecto de las cuales somos coexistencia. Otro ingrediente de la esperanza es el encargo. Éste, referido al núcleo personal humano, es siempre divino, y como Dios siempre encomienda, la esperanza está garantizada. Dios siempre encomienda porque crear sin encomendar o encargar es absurdo. En efecto, se encomienda para poder otorgar la elevación si se responde bien al encargo. La elevación coimplica a la creación. Otro componente de la esperanza es el beneficiario del encargo, que en el caso de la persona es alguna o algunas personas humanas. Otro elemento es el riesgo, pues si bien la persona humana está llamada a alcanzar la meta, puede libremente no encaminarse a ella y no alcanzarla. Pero correr un riesgo es la clave del jugar; de modo que la vida humana es un juego humano-divino. Por último, el componente que remata la esperanza es la alegría, el fruto de mantener el sí al encargo divino.

Con todo, el radical personal que indica esperanza en sentido preciso es la libertad, pues aunque la coexistencia exige la libertad, y con ella, la esperanza, no hay en ella una indicación neta a la esperanza. Por su parte, desde luego que el conocer personal es esperanzado respecto de lo que busca y no es alcanzado enteramente, pero como en cierto modo está referido cognoscitivamente a su tema, puesto que es conocer respecto de él, no es sólo pura esperanza, sino más que ella. El amar, también es esperanzado: "También el amor del hombre es amor de esperanza. La cumbre de la esperanza es la *correspondencia*: amar como uno es amado"⁸⁵, pues es claro que "sin correspondencia el amor no es un trascendental"⁸⁶, pero más que esperar ser aceptado, el amar es fruto de la medida en que tal amar ha sido aceptado, medida que será completa con la entera aceptación. Por tanto, tampoco el amar es estricta esperanza.

Sólo la libertad es, en sentido estricto, esperanza. Ahora bien, una esperanza personal sin luz cognoscitiva y sin correspondencia amorosa quedaría frustrada. Lo cual indica, asimismo, que la libertad es para el

⁸⁵ *Antropología*, I, 166, nota 25.

⁸⁶ *Antropología*, I, 66.

conocer y el amar. Por consiguiente, si la esperanza se separa libremente del conocer y amar personales pierde su sentido, y consecuentemente, deja de ser esperanza personal, esto es, se pierde la libertad personal, porque la esperanza es la elevación de la libertad; y esa elevación está orientada por la verdad de la fe y por el amado. Respecto de esa orientación se puede decir que la libertad anima la búsqueda⁸⁷. Atendamos ahora al sentido de lo que Polo llama *orientación*. Según sus palabras, “en esto reside la orientación: se busca una persona que ha de ser la Réplica y que, por tanto, trasciende la persona humana, o es inabarcable por el intelecto personal⁸⁸. En este sentido, sigue siendo cierto que *mens deficit*. Por eso también se dice que el intelecto personal no acaba de ser, y ello en tanto que se alcanza como carencia de réplica no definitiva”⁸⁹.

Decíamos que la persona humana está formada por una doble dualidad trascendental, una inferior constituida por los radicales coexistencia y libertad, que conforman la apertura interior; y otra superior constituida por los radicales conocer y amar, que conforman la apertura hacia dentro. Añádase que “la apertura interior es el descubrimiento de lo que he llamado carencia de réplica, y se dualiza con la apertura hacia dentro, que es el descubrimiento de que esa carencia no puede ser definitiva. Según este último descubrimiento se alcanzan los trascendentales en los que el carácter de *además* se *trueca* en búsqueda, a saber, el intelecto personal y el amar trascendental”⁹⁰. Los cuatro trascendentales quedan referidos a Dios. Por ello, más que una prueba de la *demonstración* de la existencia de Dios, son una *mostración* palmaria de que Dios existe⁹¹. Y no sólo de su existencia, sino también de su esencia, es decir, de que Dios es coexistente, libertad, conocer y amar, esto es, que es personal. Pero muestran para el que libremente alcanza la índole de los trascendentales, pues éstos no se descubren de modo necesario, como las verdades de la razón, sino de modo libre. De manera que para quien no acepte y acierte a ver libremente estos trascendentales tampoco se le mostrará nada personal de Dios. Y de ese modo no serán para él ninguna prueba de la existencia y esencia del ser divino. A su vez, todos ellos *muestran* que la persona humana sin Dios carece de sentido. Por eso, el sentido

⁸⁷ Cfr. *Antropología*, I, 234.

⁸⁸ La persona que es “*simpliciter* réplica” es Réplica del Padre, es decir, del Origen. Por eso, aunque el Origen desborda la advertencia, en antropología se ha de sostener que la insondabilidad del Origen comporta transparencia.

⁸⁹ *Antropología*, I, 215-216.

⁹⁰ *Antropología*, I, 223.

⁹¹ Desde el hábito de sabiduría podemos “precisar en lo posible de qué manera Dios es el tema propio de éste (intelecto agente). Desde luego, el conocimiento de Dios como tema del *intellectus ut co-actus* es distinto de la vías demostrativas, las cuales concluyen en Dios según el primer sentido del *est*”. *Antropología*, I, 154-155. Cfr. asimismo: POLO, L., “El descubrimiento de Dios desde el hombre”, *Studia Poliana*, 1999 (1), 11-24.

humano que alcance quien no los acepte será sólo natural o esencial, no estrictamente personal.

Con todo, de entre los trascendentales, muestra más de Dios el que es superior al precedente. Efectivamente, la *mostración* divina de que cada uno de estos radicales personales nos provee es jerárquicamente distinta. Con la coexistencia y la libertad descubrimos pluralidad de Personas divinas y su respecto, por así decir, *hacia fuera*, en el sentido de hacia una Persona divina distinta. En efecto, la coexistencia nos permite descubrir de Dios que es imposible que en Él se dé una única Persona, pues no puede estar cerrado en su intimidad, y esa apertura debe ser correspondida. Más aún, descubrimos que en Dios las Personas deben ser no solo distintas, sino también máximamente distintas entre sí, aunque no una superior u opuesta a la otra. Por su parte, con la libertad personal descubrimos que en Dios deben existir al menos dos Personas, pues una libertad sin *para* no es libertad personal ninguna. Pero ¿para quién es la libertad de una Persona divina?, es decir, ¿a quién se abre? Sólo puede ser libertad o abrirse respecto de otra libertad personal divina, esto es, a una Persona divina distinta.

Con el conocer y el amar se busca en la pluralidad de Personas divinas su *hacia dentro*, es decir, cómo es la apertura interior entre las Personas divinas. Con el conocer personal se alcanza que esas dos Personas divinas, en las cuales el *para* de una libertad lo es respecto de una libertad máximamente distinta, deben ser, a su vez, un *conocer originario* y un *ser conocido originariamente*. Es decir, una debe ser la perfecta *réplica* de (o *para*) un conocer máximamente distinto. Pero el conocer lo debe ser originariamente, pues lo que se alcanza a nivel personal presupone y no contradice lo ya alcanzado en el nivel inferior del hábito de los primeros principios. Y recuérdese que uno de estos principios es precisamente el Origen. Ahora se descubre que el Origen es cognoscitivo, y que su Réplica también lo es. Cada una es tema respecto de la otra. El Origen es conocimiento de la Réplica, y ésta, a su vez, es cognoscitiva del Origen. La Réplica es Verbo cognoscitivo (Logos, no nombre), conocimiento perfecto del Origen cognoscitivo. De no ser ambas, cognoscitivas ninguna sería Persona.

Con el amar alcanzamos a notar, por una parte, que esas dos Personas son dar y aceptar recíprocamente entre sí. Se dice “recíprocamente” porque el dar también conlleva aceptar, a saber, aceptar la donación. A la par, el aceptar también conlleva dar, esto es, dar aceptación. Pero, por otra parte, notamos también que ambas Personas, como respectivos dar y aceptar mutuos, requieren de una tercera Persona divina que sea don respecto de ambas, pues un dar y un aceptar sin don no son dar y aceptar personales. Con todo, nuestro don personal humano –según Polo– no es de nivel personal, sino esencial. En cambio, el don divino es una Persona

distinta. Ello indica que el amor personal humano descubre respecto del conocer personal divino una nueva Persona divina.

Sin embargo, la distinción entre el amar divino descubierto y el humano reside —según Leonardo Polo— en que el humano no puede completarse a nivel personal, y debe hacerlo a nivel de la esencia. “En esto reside la distinción entre estos dos trascendentales humanos: la búsqueda intelectual no requiere completarse en el nivel de la esencia”⁹², pero el amar personal sí. En efecto, nosotros al amar entregamos nuestro ser a través de dones esenciales, no directamente⁹³, porque uno no puede crear o formar una nueva persona para darla. Ni siquiera la suya la puede dar y aceptar enteramente, porque no está enteramente en su mano. La propia persona desborda su capacidad de entrega. Pero si en Dios no cabe distinción real entre *essentia-esse*, el don en Dios no puede ser inferior al dar y al aceptar personales. De modo que el don debe ser una Persona divina distinta.

La noción de *búsqueda* equivale, pues, al valor metódico de dos radicales personales humanos superiores, el conocer y el amar. Con todo, la búsqueda divina por el conocer es distinta, por inferior, a la búsqueda por el amar. De cara a nosotros, el conocer personal humano es búsqueda de réplica completa y, a través de ella, búsqueda de verdad personal completa, es decir, de sentido completo; búsqueda cuyo encuentro definitivo se dará en Dios. El amar personal humano, que supera todo conocimiento, es una efusión personal inagotable que pueda ser aceptada entera y definitivamente por Dios. Con esos dos radicales se busca hacia dentro, no hacia fuera. Por eso, se puede decir que el conocer y el amar están orientados o atraídos por Dios en la intimidad personal. También por ello, el rechazo de la orientación del intelecto personal y de la atracción del amar personal por Dios, no sólo son antinaturales sino también *anti-personales*, pues es negar la raíz de nuestra intimidad. De modo que para ejercer libremente ese rechazo y para mantenerse en él hay que forzar lo más íntimo del ser personal. Ello se lleva a cabo cuando el radical libertad se ejerce sin respetar su norte marcado por el conocer personal, y sin subordinar ambos al amar personal. Pero en ese estado, no sólo se pierde el sentido del conocer y del amar, sino también el de la propia

⁹² *Antropología*, I, 224.

⁹³ Por eso, “sin la búsqueda de Dios, la esencia humana carece de relevancia. De acuerdo con el carácter de *además*, la persona al encontrar la esencia sabe en esperanza que ese encuentro no es definitivo, sino que en la medida en que la búsqueda se abisma en la réplica, la esencia será traspasada por el intelecto personal. Abismarse en la réplica es un encuentro eternamente inacabable al que la esencia está asociada. Sin esa esperanza, el encuentro de la esencia es irrelevante, hasta el punto de que la persona no lo puede justificar. Esta observación vale para el don y para la vida. Según la futuridad de la libertad trascendental, el don está a la espera de la aceptación divina. Asimismo, esta vida no es la más alta para el viviente, que espera una vida más plena después de la muerte”. *Antropología*, II, 75.

libertad. Pero si la libertad carece de sentido, ¿para qué ser personalmente abierto? Como se aprecia, el *co* de la coexistencia en ese estado queda en entredicho. En rigor, tal actitud es pretender que una persona no lo sea, esto es, que deje de serlo.

Debido también a la orientación del conocer personal humano a Dios, tal conocer no requiere ser iluminante ni reflexivo. Por una parte, si fuese iluminante como persona, lo iluminado sería inferior al ser personal humano. Pero Dios no puede ser iluminado por nosotros. Es más, si lo fuera, Dios no podría dotarnos de sentido completo. De ese modo la persona humana no encontraría nunca su sentido. Por otra parte, si fuese reflexivo, el hombre sería su propio Dios, y permanecería encerrado en sí mismo a nivel personal. A su vez, el amor personal humano no es iluminante, porque, aunque no puede darse sin luz, es más que luz. Pero tampoco puede ser reflexivo, lo cual sería soberbia, que no es otra cosa que la raíz de toda despersonalización. Dios trasciende el propio conocer y amar personales humanos hacia dentro, en intimidad. O exponiéndolo con palabras de san Agustín: Dios es más íntimo a una persona humana que ella a sí misma⁹⁴.

Dios no puede ser dentro de nosotros un tema, (una luz como nombre), porque opacaría la transparencia del conocer personal, sino que debe ser un conocer (una luz como verbo) en la que nosotros somos luz transparente. Pero debe ser una Luz que desborda inabarcablemente nuestra luz. Captamos a Dios en nuestro interior en la medida en que nuestro conocer personal lo busca. Pero la búsqueda por definición no es definitiva, pues se busca en función del encuentro. De modo que “la cuestión es ahora si el intelecto personal humano puede llegar a un conocimiento de la réplica más alto que el buscarla. La respuesta es que ello sólo es posible en la elevación llamada visión beatífica, la cual no acontece en esta vida. La expresión más acertada del conocimiento superior a la búsqueda se encuentra en san Pablo: «Conoceré como soy conocido»⁹⁵.

Según la expresión paulina conocer como se es conocido implica al menos dos cosas: a) conocer *como* (método) Dios me conoce, y entonces capto como tema el conocer divino respecto de mí, y, por tanto, a Dios, b) conocerme (tema) como Dios me conoce, y entonces el tema conocido soy yo como persona. Con todo, mi persona como tema conocido sólo lo capto desde el conocimiento de Dios referido a mí. De modo que resulta imposible la soberbia o una supuesta pretensión de sí aislada de Dios, pues si Dios no me conoce, no me puedo conocer. A su vez, es imposible captar como tema el conocer divino si el buscar cognoscitivo se reduce a

⁹⁴ “Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo”. AGUSTÍN DE HIPONA, *Confesiones*, III, cap. VI, 11, (PL 688, 33).

⁹⁵ *Antropología*, I, 226. La cita a san Pablo pertenece a *1 Corintios*, cap. 13, vs. 12.

buscarse. De modo que el cerrarse en sí implica para la persona humana el desconocimiento no sólo de Dios, sino también de sí.

De manera que estamos ante un doble tema: a) el conocer divino en la medida que conoce a la persona humana, y b) la persona humana en la medida en que es conocida por Dios. Y si eso es así, es porque el método es doble. En efecto, un método es el intelecto personal humano que conoce como tema a Dios, y otro método es el intelecto personal divino en la medida que me conoce a mí como tema. Pero si estamos ante dos métodos y dos temas, entre ellos debe mantenerse la jerarquía. En efecto, el método “intelecto personal divino” es superior al método “intelecto personal humano”, y el tema “conocer divino” es superior al tema “persona humana conocida”. Pero si permanece vigente la jerarquía, el miembro superior debe dar razón del inferior. Esto último es taxativo en Polo: “El conocimiento por parte de Dios de la persona humana es imprescindible para que la persona humana conozca a Dios”⁹⁶. Como se puede apreciar, tanto la presunta identidad humana, como la no menos supuesta autorreflexión cognoscitiva humana, sobran, no sólo por contradictorias, sino también porque, aún bajo el supuesto de que fueran verdad (que no lo son) conllevarían conocer menos, pues si conocer a ese nivel es conocer-con-Dios o co-Conocer, la persona humana conoce más en esa coexistencia cognoscitiva que aisladamente.

Con otras palabras: es imposible que la persona humana sea tema para sí. De similar manera, es imposible que la persona humana sea método cognoscitivo respecto de sí. El método personal humano (intelecto agente) apunta a Dios, y el método divino respecto del hombre apunta a la persona humana. El tema humano es Dios, (es el tema humano más íntimo), y el tema divino respecto del hombre es el hombre. De modo que el encuentro definitivo con Dios por parte del hombre debe comportar, como sostiene Piá Tarazona, un trocarse el método humano en el divino: “Estimo que se puede decir que el intelecto personal humano *se convertirá metódicamente en Dios*, esto es, se convertirá metódicamente en el *modo* en que Dios le conoce; por consiguiente, se convertirá en un *método divino*; eso sí, gracias a la *glorificación divina*”⁹⁷. Con todo, el método humano no alcanzará a Dios sólo como conocer, sino también como coexistente, libre y amante. A su vez, el método divino no alcanzará al hombre exclusivamente como conocer (intelecto agente), sino también como coexistente, libre y amante.

Para Polo “el conocer como somos conocidos comporta la inclusión en Dios”⁹⁸. Es lo que clásicamente se considera como “participar de la Vida divina”. Pero ser-en-Dios o con-Dios no significa ser-Dios. La dis-

⁹⁶ *Antropología*, I, 128.

⁹⁷ *El hombre como ser dual*, 409.

⁹⁸ *Antropología*, I, 226, nota 43.

tinción real entre criatura y Creador se sigue manteniendo en el Cielo, pues conozco a Dios, y por él me conozco en la medida en que Dios *me* conoce, no en la medida en que Dios *se* conoce⁹⁹.

Por lo demás, tanto la presunta identidad como la supuesta autorreflexión aplicadas a Dios prohíben no sólo la pluralidad de Personas divinas, sino también el que Dios sea personal, pues persona, como se ha visto, es pura apertura personal, y por tanto, apertura a una persona distinta. De modo que esas dos hipótesis explicativas son netamente despersonalizantes, tanto referidas a la persona humana como a Dios. Y no podía ser de otro modo, pues, dado que los trascendentales personales caracterizan a toda persona, olvidar alguno en las personas humanas obliga a omitirlo en las divinas. De modo que debe concluirse que tales hipótesis desconocen el carácter trascendental de la persona humana.

En este sentido, puesto que sin respecto cognoscitivo personal una persona humana no es persona, dado que un conocer personal humano exige para ser conocido otro conocer personal irrestricto, pues de lo contrario carecería de sentido, se puede decir que para la persona humana el ser conocida, a distinción de la realidad no personal, no es una denominación extrínseca, sino íntimamente intrínseca, o como explica Piá Tarazona, “«para la persona humana *ser conocida por una persona distinta* es una denominación *transcendente*, pues tal dimensión es intrínseca y constitutiva para su intelecto personal». Tan sólo si el hombre trasciende su intelección puede saber, de modo radical, quién es; y esto por el carácter dual del acto de ser humano en que estriba su condición de criatura”¹⁰⁰. El carácter dual del conocer humano a nivel personal exige la existencia de un Dios cognoscente respecto de la persona humana. Pero exige más aún, a saber, que ese conocimiento divino le sea comunicado definitivamente a la persona humana¹⁰¹. He ahí su carácter futurizable.

En efecto, el conocimiento auténtico de la persona humana tiene que ser don divino, comunicación personal. Y a la par, el conocimiento auténtico de Dios tiene que ser cara a cara, es decir, personal. Por tanto, no según especies u objetos conocidos, esto es, no debe correr a cargo de la inteligencia, sino del intelecto personal. La especie mediatiza, y el cono-

⁹⁹ PIÁ TARAZONA lo describe de este modo: “Tal vez se podría clarificar el significado que entraña la *inclusión intelectual* de Dios en el hombre diciendo que, en el encuentro con Dios, la apertura metódica de la persona humana hacia Dios se *convierte en* la apertura metódica que Dios tiene hacia el hombre. Es así *cómo* el hombre llegará a saber *quién es*, o sea, *cómo* la persona humana llegará a conocerse *como* Dios la conoce”. *El hombre como ser dual*, 408.

¹⁰⁰ PIÁ, S., *El hombre como ser dual*, 312.

¹⁰¹ PIÁ TARAZONA lo expone de este modo: “El *carácter dual* de la intelección reclama la *comunicación interpersonal*; y en última instancia, el conocimiento de que la carencia de réplica personal *no puede ser definitiva* equivale al descubrimiento de la índole *creada* del intelecto personal”. *El hombre como ser dual*, 313.

cimiento personal divino debe ser inmediato, porque entre el ser de Dios y el de la criatura intelectual no debe mediar nada (ni siquiera la forma, especie o idea), ya que sólo Dios es creador de ella y su Verdad. Pero si no debe mediar nada, el conocimiento de Dios en el hombre no podrá ser sino Dios. Tal conocer será el *lumen gloriae* o la *glorificación* del intelecto agente. De otro modo: Dios se conocerá a sí también a través de nuestro intelecto agente, y ello, en la medida que el intelecto agente *le* pueda conocer, no en la medida en que Dios *se* pueda conocer.

Además, “el conocimiento “facial” de Dios es un don divino en el que está incluido el conocimiento del propio intelecto personal. Dios es el tema del acto cognoscitivo superior humano en tanto que en ese tema está incluido también, temáticamente, dicho acto cognoscitivo: la persona conoce a Dios en tanto que conoce como Dios la conoce. En este sentido, puede hablarse de la comunicación donal de un tema doble: Dios e intelecto personal humano. Así pues, la llamada contemplación beatífica de Dios implica el propio conocimiento, sin que sea necesaria una reflexión que arranque de éste”¹⁰². En efecto, si bien no es conveniente rebajar el conocimiento personal humano de Dios en la visión beatífica al racional, tampoco es correcto identificar en ese estado el conocimiento personal humano con el divino.

Por eso se ha dicho que conoceremos en la medida en que somos conocidos. Pero es claro que Dios no *nos* conocerá con la medida con que *se* conoce, sencillamente porque nuestro tema, la persona humana, es poco tema para el conocimiento divino. Ni somos ni seremos idénticos a Dios, y a menos ser, menos conocer. De modo que el intelecto humano se convertirá en el divino sólo en la medida en que el divino nos conocerá, no en la medida que conoce su propio ser. Y nos conocerá en la medida en que seamos más o menos coexistencia, libertad, conocer y amar personales con Dios.

Piá Tarazona lo expone de la siguiente manera: “El intelecto humano se convertirá *en* el divino; eso sí, sólo en la medida en que Dios se abre intelectualmente al hombre, y no en el modo en que Dios se abre intelectualmente a Dios... porque, al encontrar *de quién soy* réplica, no dejo de ser una *criatura* carente de réplica en mi interior, pues la *Réplica* de quién soy réplica trasciende mi intimidad; o expresado de otro modo, el encuentro futuro con aquél de quién soy réplica no se ‘lleva a cabo’ en mi intimidad, sino justamente trascendiendo ésta. Por esa razón, como encontraré mi réplica más allá de mi intimidad, seguiré careciendo de réplica en mi intimidad. En síntesis, la persona humana no dejará de ser

¹⁰² *Antropología*, I, 226. En nota añade: “Si el propio conocimiento arrancara de sí reflexivamente, el hombre no conocería nunca a Dios. Sin conocer a Dios, la persona creada no se conoce; pero ese conocerse le es dado por Dios según la elevación del *lumen gloriae*”.

criatura —de ser inidéntica— en su encuentro futuro con Dios¹⁰³. Lo contrario implicaría incurrir en un burdo panteísmo metahistórico de cuño averroísta, que conllevaría la confusión del intelecto humano con el divino, que según el decir de Maimónides, se confundiría como una gota de agua dejada caer en el océano. Pero ya hemos atendido a la crítica poliana a esta posición, porque alberga en su seno la despersonalización humana y también la divina. En efecto, es absurdo que el encuentro interpersonal dé lugar a la despersonalización. El hombre conocerá a Dios como Dios (tema), pero no como Dios se conoce (método), sino como Dios conoce al hombre.

A mi modo de ver, hay una aproximación, aunque lejana, en la presente situación humana a ese modo de conocer propio del *lumen gloriae*: la *fe* (el *lumen fidei*). Si bien la fe no es Dios, pues Dios carece de fe y no la necesita para nada, con todo, la fe es un don divino sobrenatural (sobre la naturaleza y sobre la persona humana) que eleva al intelecto agente a conocer personalmente a Dios por encima de su propia luz. Esto es, nos permite conocer más personalmente a las Personas divinas que sin fe. En efecto, si el tema del intelecto agente es la perfecta réplica cognoscitiva divina, que es perfecta réplica de un conocer personal originario divino, con la fe sabemos quién es tal réplica. De modo que la fe debe ser en cierto modo una elevación personal humana, en concreto la elevación del intelecto agente. Por lo demás, tampoco conlleva la fe un entero conocimiento personal humano.

Lo radical en el hombre es ser hijo. Polo declara que “la unión del hombre con Dios se realiza en el Hijo de Dios”¹⁰⁴. De modo que si en Dios no existiese la Persona del Hijo, no encontraríamos afinidad radical entre la persona humana y Dios, esto es, no tendríamos puerta de entrada en la divinidad y, consecuentemente el misterio divino nos desbordaría por completo. Si todo hombre es hijo y *co-hijo*, no lo es sólo respecto del Hijo (aunque lo sea principalmente), sino también respecto de los demás hijos, porque una persona humana sola es imposible. Esa exigencia le viene dada por su naturaleza y por su persona. En su naturaleza, porque ésta es dual y no es viable unilateralmente. En cuanto a la naturaleza, podría darse un solo ángel, pero no un solo hombre. En cuanto a la persona, porque ninguno es el perfecto hijo y, en consecuencia, caben multiplicidad de ellos.

Pero ser *co-hijo* indica que todo hombre es hermano/a de los demás hombres, y ello, como es radical de la persona, no de la naturaleza humana, implica que somos hermanos/as de los que han sido, son y serán, porque la persona, a distinción de la naturaleza humana, trasciende el espacio y el tiempo. De modo que si de cara a Dios lo radical es la filia-

¹⁰³ *El hombre como ser dual*, 409-410.

¹⁰⁴ *Sobre la existencia*, 279.

ción, de cara a las demás personas lo es la fraternidad, no como sentimiento, sino entitativa. Como es claro, la fraternidad depende de la filiación, por eso es segunda respecto de aquélla, que es primera. También por ello, quien reniega de su filiación divina renuncia a su fraternidad, y se aísla radicalmente de las demás personas humanas. También por ello, quien reniega de su carácter de *co-hijo* con los demás, se aleja de Dios, porque, como se ha indicado, la fraternidad es debida a la filiación.

De modo similar a lo dicho de la fe respecto del conocer personal, la caridad quizá se pueda entender como una elevación del amar personal humano. Por el amor personal humano alcanzamos a ser aceptar en el aceptar divino que ofrece su aceptación al dar divino, otorgando ambos como prueba de su mutuo otorgamiento y aceptación el don divino. Pero si la fe no es la visión directa, tampoco nuestra caridad es el amar definitivo. La contemplación definitiva deberá ser directa, sin mediación. Debe ser, por tanto, un conocimiento intuitivo. De modo que la intuición, que hay que negarla del conocimiento sensible y de la inteligencia, hay que recuperarla en el nivel más alto del conocimiento, el personal. A la par, el amar definitivo de la persona humana no será sino el amar con que Dios *nos* ama, no aquél con el que Dios *se* ama, aunque nos ame en sí. Cómo sea ese amor, ahora lo desconocemos, porque la caridad es más que el conocer elevado. Como es claro, de estos hallazgos antropológicos se pueden seguir nuevas investigaciones teológicas, pero no es ese nuestro cometido.

En suma, el tema del intelecto agente es dual: dos Personas divinas cognoscentes: una como origen cognoscitivo; otra como réplica del origen. De modo que el intelecto agente se referirá a su tema dualmente, y no a uno menos que al otro. En efecto, si el tema que busca el intelecto agente es la réplica personal capaz de desvelar el sentido del propio intelecto, esa réplica personal que se busca, y que es cognoscitiva, no podrá tener como tema al intelecto agente humano, es decir, no podrá reducirse a ser perfecta réplica para el cognoscente creado, puesto que ella no es réplica de la persona creada y no puede ser creada. Además, "como la réplica buscada no lo es sólo del *intellectus ut co-actus*, es obvio que la búsqueda no es el conocimiento más alto de ella"¹⁰⁵.

En efecto, si la réplica que se busca fuese creada, sería dual cognoscitivamente, y por ello, no lograría ni su propio y completo conocimiento ni tampoco el completo desvelar el sentido de una persona distinta a ella. De modo que tal réplica es una luz o un conocimiento personal divino. Por tanto, el tema del intelecto agente humano no es sino Dios como doble luz cognoscitiva personal. En efecto, conocer la réplica del intelecto agente no le basta al intelecto agente, puesto que esa réplica no se agota siendo réplica de él, sino que es réplica de un conocer divino. De

¹⁰⁵ *Antropología*, I, 225-226.

modo que conocerla como réplica implica saber que es réplica de un conocer distinto.

Juan García admite que “hay otra dualidad más radical que la del entendimiento (agente humano) con su tema, y al mismo tiempo más propiamente trascendental: la dualidad de entender y ser entendido. Los cuales son una dualidad en el sentido mencionado de dos mutuamente correspondientes, y no en el sentido de que se constituya cierta unidad entre ellos. Y esto aunque ciertamente se constituya; porque la copulativa que vincula el entender con el ser entendido alude a la comunicación entre dos inteligencias, la cual es cierta perfección del conocimiento. Pero es que la comunicación es paradigmáticamente dual; y ni siquiera en el caso de que se logre una perfecta comunicación entre ellas, ni en el caso de que cada intelecto conozca al otro como conociéndole, la mutua unidad establecida produce una fusión de ambos entendimientos, sino que siguen siendo siempre dos inteligencias separadas, distintas y mutuamente correspondientes. Aquí está, a mi juicio, el entendimiento coagente”¹⁰⁶. Con ser esto verdad, todavía cabe una dualidad personal más radical a la que se abre el intelecto agente: aquella que existe entre el conocer originario y su réplica.

El entendimiento agente humano exige, desde luego, el ser conocido por Dios, pero tal exigencia es cumplida por Dios eternamente, también en la vida presente. Lo que no exige el intelecto agente humano en modo alguno es que éste sepa cómo es conocido por Dios, lo cual debe ser un don divino posthistórico que supere toda exigencia del intelecto agente humano. Tal vez se pueda entender así la glorificación. O de modo argumentativo: durante esta vida una persona humana puede buscar, encontrar hasta cierto punto y seguir fielmente a Dios (también con su ayuda), pero tras la presente situación histórica una persona humana no merece coexistir con Dios por derecho propio. Respecto de esa nueva situación un hombre sólo puede decir a Dios algo así como: “Yo te sigo en este mundo por donde quieras, pero respecto del después, si quieres me llevas, porque ahí no te puedo seguir”. Por eso, ese después no se puede merecer. Se puede aceptar, pero no es un efecto o consecuencia exigida por una persona humana que haya aceptado a Dios. Por otro lado, el he-

¹⁰⁶ GARCÍA, J., “Discusión de la noción de entendimiento coagente”, 58-59. Y añade: “Cierto que el intelecto trascendental humano si se ejerce conoce, y a alguien conoce; pero no es ésa la dualidad más alta, porque no es lo importante la inteligibilidad de Dios, sino su intelectualidad, su índole personal. La dualidad del intelecto trascendental humano es el inteligir divino, por el cual es conocido. No sólo conocer a Dios, sino también ser conocido por él: conocer y ser conocido, escondiendo esa y griega la mutua comunicación. Pero entonces, más que del tema del entendimiento coagente hay que hablar de que el intelecto trascendental humano se corresponde con el conocimiento de Dios, siendo este genitivo subjetivo; y precisamente por esto, esa correspondencia trasciende al método por el que la inteligencia alcanza a conocer su ser, y por eso cabe hablar de trueque, orientación y búsqueda distintas y mutuamente correspondientes. Aquí está, a mi juicio, el entendimiento coagente”. *Ibid.*, 58.

cho de que en el después Dios no acepte ni conozca a algunos puede indicar que tales intelectos agentes humanos son poco conocidos por Dios, pero, claro está, no porque Dios carezca de poder cognoscitivo, sino porque tales intelectos agentes son poco cognoscibles, es decir, porque han dejado libremente de ser luz, y consecuentemente, carecen de verdad propia, de sentido.

Con todo, el que el hombre sea conocido enteramente por Dios es condición de posibilidad de que en ese conocer nos conozcamos. Parece que a ello alude Juan García cuando expone que “lo que hay que discutir al respecto es si el conocer humano no apela tanto a conocerse cuanto a ser conocido; y no precisamente como un medio para lo primero, para ejercerse mejor o lograrse, sino manteniéndose en dualidad irreductible respecto de ello, es decir, respecto de sí: es la dualidad entre conocer y ser conocido. O, con otras palabras: el reconocimiento divino es necesario y suficiente en sí mismo, y no sólo un medio imprescindible para el autoconocimiento; de esta manera se desplaza la centralidad del planteamiento desde el hombre hasta Dios, y así se asegura la dualidad de la co-existencia humana”¹⁰⁷. En suma, primero ontológicamente es que nuestro conocer sea conocido, segundo, conocer al conocer divino, que permite conocernos. Primero es ser conocido por Dios; segundo, conocerse en su conocer.

Por otra parte, un conocimiento personal, también divino, sin correspondencia cognoscitiva personal a su altura es absurdo, máxime siendo éste divino. En consecuencia, tal luz personal divina no puede ser sino referida a una luz personal divina distinta. De otro modo: en Dios deben existir al menos dos Personas cognoscitivas de rango divino. Cómo sea la vinculación entre ellas lo desconocemos desde la antropología trascendental. La teología de la fe cristiana prosigue este saber diciendo que se trata de una vinculación dual de paternidad y filiación, en la que no podemos detenernos. En cualquier caso, buscando el tema del intelecto agente o intelecto personal humano descubrimos que en Dios existen al menos dos Personas, que son divinamente cognoscentes y que se corresponden con conocimiento personal irrestricto entre sí.

Caben infinitas personas humanas, y la distinción radical y definitiva entre ellas, tanto aquí como tras esta vida, no estriba, obviamente en las distinciones en la naturaleza y en las diversas determinaciones esenciales, sino en la mayor o menor cercanía de los trascendentales personales de cada hombre a su meta, a una Persona divina. La clave de esta vida, reside, por tanto, en buscar y encontrar cognoscitivamente a dicha Persona, y amarla. Con todo, ningún ser humano (o angélico), ni la totalidad de ellos, es la perfecta réplica de una Persona divina, sencillamente porque todo hombre es dual en su ser y en su esencia, y por ello, todo hom-

¹⁰⁷ GARCÍA, J., “Discusión de la noción de entendimiento coagente”, 63.

bre (y todo ángel) es creado. Por eso, caben innumerables hombres (y ángeles). Esa es la distancia que media entre la criatura y Dios. Con todo, contando con la coexistencia y libertad de la persona humana, desciframos en cierto modo que la clave del ser personal humano es ser réplica cognoscitiva de una Persona divina. Esto conlleva el intentar, y, consecutivamente, el aceptar de modo libre el parecerse cada vez más a tal Persona que es a su vez Réplica. En eso radica el sentido de la presente situación humana, pero también el sentido de la futura. A la par, esa luz divina no puede ser sino luz de luz, luz transida de luz. Ni más luz transparente que la luz que la transparente, ni más luz que transparente que la luz transparentada¹⁰⁸.

Pero ambas luces divinas son Personas, cuya referencia mutua –que no unilateral– es la de conocer y ser conocido. De modo que, si a nivel creado no cabe un conocer finito sin ser conocido por el conocer infinito, a nivel divino un conocer infinito no puede ser sin ser conocido infinitamente. De otro modo, ser conocido para una Persona divina no es una denominación extrínseca sino que está entrañada en su propia Persona. De modo similar, para cualquier criatura intelectual, ser conocida por Dios tampoco es una denominación extrínseca, sino la radicalidad de su ser. Esa radicalidad admite dos modalizaciones por parte de la criatura humana: intentar el reconocimiento y aceptarlo definitivamente. Es decir, la futurización y la eternización.

A la altura de esta investigación, es factible entrever la fecundidad antropológico-teológica que puede tener el método poliano del abandono libre del límite mental. A pesar de haber sido poco entendida la filosofía de Leonardo Polo, poco leídos y a veces mal interpretados sus textos, y por consiguiente, poco aceptado su pensamiento, con esta breve y sencilla ayuda se espera que se comprenda un poco mejor que no estamos ante una filosofía objetualista, ni subjetualista, ni voluntarista, ni idealista o inmanentista, sino trascendentalmente realista, o si se quiere, radicalmente humana, pues precisamente tras el abandono del objetualismo y del actualismo se pueden alcanzar los trascendentales del corazón humano.

No obstante, la precedente declaración ya estaba contenida de modo preciso en la primera obra de Polo. Por eso se puede terminar recordando unas palabras suyas de hace ya muchos años: “El abandono de la presencia mental abre también una vía que conduce a la elucidación del núcleo del saber. Pero, a la vez, la tarea de alcanzar el sentido existencial del cognoscente humano es imprescindible para redondear el abandono de la presencia mental: la existencia humana se nos pone al alcance en la me-

¹⁰⁸ “Se ha de sostener que la transparencia del Hijo, generado *in sinu originis*, es incompatible con cualquier opacidad. Todavía más, en el Símbolo de la Fe, el Hijo se describe como *lumen de lumine*”. *Antropología*, I, 216.

didada misma en que sin ella queda inacabado el conjunto de temas que levanta el abandono del límite mental humano, y esto significa que dicho abandono no sería cumplido enteramente si no se investigase sobre la existencia humana. Con la investigación antropológica, en cambio, la advertencia del ser extramental queda liberada de la introducción de una interpretación inmanentista, en la cual se pierde, pero a la que da lugar aquel remanente de pretensión de sí que sólo puede ser desenmascarado en la investigación acerca de la existencia humana”¹⁰⁹.

¹⁰⁹ *El acceso*, 381.





CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO

SERIE UNIVERSITARIA

Los números que no constan en la lista se encuentran agotados

- Nº 1 José María Ortiz Ibarz, *Del sufrimiento a la virtud. Fundamentación de la Ética en Schopenhauer* (1991), (1995, 2ª ed.)
- Nº 2 Angel Luis González, *El Absoluto como «causa sui» en Spinoza* (1992), (1996, 2ª ed.), (2000, 3ª ed.)
- Nº 3 Rafael Corazón, *Fundamentos y límites de la voluntad. El libre arbitrio frente a la voluntad absoluta* (1992), (1999, 2ª ed. corregida)
- Nº 4 Nicolás de Cusa, *El Possest*. Introducción, traducción y notas de Angel Luis González (1992), (1998, 2ª ed.)
- Nº 7 Lourdes Flamarique, *Dos momentos de la metafísica en el criticismo kantiano* (1993)
- Nº 9 Nicolás de Cusa, *La cumbre de la teoría*. Introducción, traducción y notas de Angel Luis González (1993) (1998, 2ª ed.)
- Nº 12 Blanca Castilla, *Las coordenadas de la estructuración del yo. Compromiso y Fidelidad según Gabriel Marcel* (1994), (1999, 2ª ed.)
- Nº 18 Rafael Corazón, *Las claves del pensamiento de Gassendi* (1995)
- Nº 20 Enrique R. Moros, *El argumento ontológico modal en Hartshorne y Malcolm* (1995)
- Nº 22 René Descartes, *Dios: su existencia*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández-Rodríguez (2001, 2ª ed.)
- Nº 23 Lucio Anneo Séneca, *A su madre Helvia. Consolación*. Texto bilingüe, introducción y notas de Concepción Alonso del Real (1995)
- Nº 24 Nicolás de Cusa, *Apología de la docta ignorancia*. Juan Wenck, *La ignorada sabiduría*. Introducción, traducción y notas de S. Sanz (1995)
- Nº 27 Tomás de Aquino, *El bien*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de Jesús García López (1996)
- Nº 29 Alfredo Rodríguez Sedano, *El argumento ontológico en Fénelon* (1996)
- Nº 34 Charles S. Peirce, *Un argumento olvidado en favor de la realidad de Dios*. Introducción, traducción y notas de Sara F. Barrena (1996). Disponible en: <http://www.unav.es/gep/barrena/cua34.html>.
- Nº 35 Descartes, *Dios. Su naturaleza*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández Rodríguez (2001, 2ª ed.)
- Nº 40 Caridad Velarde, *Liberalismo y liberalismos* (1997)
- Nº 41 Alfredo Rodríguez, *La prueba de Dios por las ideas en Fénelon* (1997)
- Nº 45 Gonzalo Génova, *Charles S. Peirce: La lógica del descubrimiento* (1997). Disponible en: <http://www.unav.es/gep/Genova/cua45.html>.
- Nº 46 Fernando Haya, *La fenomenología metafísica de Edith Stein: una glosa a "Ser finito y ser eterno"* (1997)
- Nº 48 Ricardo Yepes, *La persona y su intimidad*, edición a cargo de Javier Aranguren (1997), (1998, 2ª ed.)
- Nº 49 José Mª Barrio, *Moral y democracia. Algunas reflexiones en torno a la ética consensualista* (1997)
- Nº 52 Ignasi Miralbell, *Duns Escoto: la concepción voluntarista de la subjetividad* (1998)
- Nº 53 Santiago Orrego, *El ser como perfección en el pensamiento de Tomás de Aquino* (1998)
- Nº 54 Carlos A. Casanova, *Participación y causalidad en Aristóteles* (1998)



- Nº 55 David Hume, *Dios*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández-Rodríguez (1998) (2001, 2ª ed.)
- Nº 56 Ignacio Miralbell, *Guillermo de Ockham y su crítica lógico-pragmática al pensamiento realista* (1998)
- Nº 57 Sergio Sánchez-Migallón, *Un esbozo de ética filosófica* (1998)
- Nº 58 Mercedes Rubio, *Los límites del conocimiento de Dios según Alberto Magno* (1998)
- Nº 59 Nicolás Malebranche, *Dios (I)*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández-Rodríguez (1998)
- Nº 60 Leonardo Polo, *La voluntad y sus actos (II)* (1998)
- Nº 62 Nicolás Malebranche, *Dios (II)*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández-Rodríguez (1998)
- Nº 64 Nicolás de Cusa, *Diálogos del idiota*. Introducción y traducción de Angel Luis González (1998), (2000, 2ª ed.)
- Nº 68 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro VI de la Metafísica de Aristóteles. De qué manera la metafísica debe estudiar el ente*. Traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- Nº 69 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro VII de la Metafísica de Aristóteles*. Prólogo, traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- Nº 70 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro VIII de la Metafísica de Aristóteles. Los principios de las substancias sensibles*. Prólogo, traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- Nº 71 Ignacio Falgueras Salinas, *Perplejidad y Filosofía Trascendental en Kant* (1999)
- Nº 72 Rafael Corazón González, *Fundamentos para una filosofía del trabajo* (1999)
- Nº 74 José Ignacio Murillo, *El valor revelador de la muerte. Estudio desde Santo Tomás de Aquino* (1999)
- Nº 75 Ana Marta González, *El Faktum de la razón. La solución kantiana al problema de la fundamentación de la moral* (1999)
- Nº 76 Mónica González Sáez, *Voluntad de poder y arte. Una aproximación a la metafísica de Nietzsche a través de Heidegger* (1999)
- Nº 77 Leibniz / Bayle, *Correspondencia filosófica*. Introducción y traducción de Mª Socorro Fernández-García (1999)
- Nº 78 Tomás de Aquino, *De veritate, cuestión 21. Sobre el bien*, Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (1999)
- Nº 79 George Berkeley, *Dios*. Introducción, selección de textos y traducción de José Luis Fernández-Rodríguez (1999)
- Nº 80 Rafael Tomás Caldera, *Sobre la naturaleza del amor* (1999)
- Nº 81 Rafael Tomás Caldera, *La primera captación intelectual* (1999)
- Nº 82 Francisco Molina, *La sindéresis* (1999)
- Nº 83 Friedrich D. E. Schleiermacher, *Los discursos sobre hermenéutica*. Introducción, traducción y edición bilingüe de Lourdes Flamarique (1999)
- Nº 86 Aranzazu Albertos San José, *Crítica de Amartya Sen a la economía utilitarista* (1999)
- Nº 87 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 15. Acerca de la razón superior e inferior*. Introducción, traducción y notas de Ana Marta González (1999)
- Nº 88 Jesús García López, *Fe y Razón* (1999)
- Nº 89 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 13. Tratado sobre el arrebató místico*. Introducción, traducción y notas de Ezequiel Téllez (1999)
- Nº 90 Juan Fernando Sellés, *La virtud de la prudencia según Tomás de Aquino* (1999)
- Nº 91 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 19. Sobre el conocimiento del alma tras la muerte*. Introducción, traducción y notas de José Ignacio Murillo (1999)



- Nº 92 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro IV de la Metafísica de Aristóteles*. Prólogo, traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- Nº 94 Jesús García López, *Elementos de metodología de las ciencias* (1999)
- Nº 95 M^a Elvira Martínez Acuña, *Teoría y práctica política en Kant. Una propuesta de encaminamiento hacia la paz y sus límites* (2000)
- Nº 96 Tomás Melendo Granados, *Esbozo de una metafísica de la belleza* (2000)
- Nº 97 Antonio Schlatter Navarro, *El liberalismo político de Charles Taylor* (2000)
- Nº 98 Miguel Ángel Balibrea, *La realidad del máximo pensable. La crítica de Leonardo Polo al argumento de San Anselmo* (2000)
- Nº 99 Nicolás de Cusa, *El don del Padre de las luces*. Introducción, traducción y notas de Miguel García González (2000)
- Nº 100 Juan José Padial, *La antropología del tener según Leonardo Polo* (2000)
- Nº 101 Juan Fernando Sellés, *Razón Teórica y Razón Práctica según Tomás de Aquino* (2000)
- Nº 102 Miguel Acosta López, *Dimensiones del conocimiento afectivo. Una aproximación desde Tomás de Aquino* (2000)
- Nº 103 Paloma Pérez Ilzarbe y Raquel Lázaro (Eds.), *Verdad, Bien y Belleza. Cuando los filósofos hablan de valores* (2000)
- Nº 104 Valle Labrada, *Funciones del Estado en el pensamiento iusnaturalista de Johannes Messner* (2000)
- Nº 105 Patricia Moya, *La intencionalidad como elemento clave en la gnoseología del Aquinate* (2000)
- Nº 106 Miguel Ángel Balibrea, *El argumento ontológico de Descartes. Análisis de la crítica de Leonardo Polo a la prueba cartesiana* (2000)
- Nº 107 Eduardo Sánchez, *La esencia del hábito según Tomás de Aquino y Aristóteles* (2000)
- Nº 108 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 2. La ciencia de Dios*. Traducción de Ángel Luis González (2000)
- Nº 109 Rafael Mies Moreno, *La inteligibilidad de la acción en Peter F. Drucker* (2000)
- Nº 110 Jorge Mittelman, *Pensamiento y lenguaje. El Cours de Saussure y su recepción crítica en Jakobson y Derrida* (2000)
- Nº 111 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 26. Las pasiones del alma*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2000)
- Nº 112 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro V de la Metafísica de Aristóteles*. Introducción, traducción y edición de Jorge Morán (2000)
- Nº 113 María Elton, *La is-ought question. La crítica de T. Reid a la filosofía moral de D. Hume* (2000)
- Nº 114 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 5. La providencia*. Traducción de Ángel Luis González (2000)
- Nº 115 Tomás de Aquino, *Sobre la naturaleza de la materia y sus dimensiones indeterminadas*. Introducción, texto bilingüe y notas de Paulo Faitanin (2000)
- Nº 116 Roberto J. Brie, *Vida, psicología comprensiva y hermeneútica. Una revisión de categorías diltheyanas* (2000)
- Nº 117 Jaime Navarro Vives, *En contacto con la realidad. El realismo crítico en la filosofía de Karl Popper* (2000)
- Nº 118 Juan Fernando Sellés, *Los hábitos adquiridos. Las virtudes de la inteligencia y la voluntad según Tomás de Aquino* (2000)
- Nº 119 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 6. La predestinación*. Traducción de Ángel Luis González (2000)



- Nº 120 Consuelo Martínez Priego, *Las formulaciones del argumento ontológico de Leibniz*. Recopilación, traducción, comentario y notas de Consuelo Martínez Priego (2000)
- Nº 121 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 25. Acerca de la sensualidad*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2001)
- Nº 122 Jorge Martínez Barrera, *La política en Aristóteles y Tomás de Aquino* (2001)
- Nº 123 Héctor Velázquez Fernández, *El uno: sus modos y sentidos en la Metafísica de Aristóteles* (2001)
- Nº 124 Tomás de Aquino, *De Potentia Dei, cuestiones 1 y 2. La potencia de Dios considerada en sí misma. La potencia generativa en la divinidad*. Introducción, traducción y notas de Enrique Moros y Luis Ballesteros (2001)
- Nº 125 Juan Carlos Ossandón, *Felicidad y política. El fin último de la polis en Aristóteles* (2001)
- Nº 126 Andrés Fuertes, *La contingencia en Leibniz* (2001)
- Nº 127 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 4. Acerca del Verbo*. Introducción y traducción de M^a Jesús Soto Bruna (2001)
- Nº 128 Tomás de Aquino, *De Potentia Dei, cuestión 3. La creación*. Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González y Enrique Moros (2001)
- Nº 129 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 12. Sobre la profecía*. Traducción y notas de Ezequiel Téllez (2001)
- Nº 130 Paulo Faitanin, *Introducción al 'problema de la individuación' en Aristóteles* (2001)
- Nº 131 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 22. El apetito del bien*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2000)
- Nº 132 Héctor Velázquez Fernández, *Lo uno y lo mucho en la Metafísica de Aristóteles* (2001)
- Nº 133 Luz Imelda Acedo Moreno, *La actividad divina inmanente* (2001)
- Nº 134 Luz González Umeres, *La experiencia del tiempo humano. De Bergson a Polo* (2001)
- Nº 135 Paulo Faitanin, *Ontología de la materia en Tomás de Aquino* (2001)
- Nº 136 Ricardo Oscar Díez, *¿Si hay Dios, quién es? Una cuestión planteada por San Anselmo de Cantorbery en el Proslogion* (2001)
- Nº 137 Julia Urabayen, *Las sendas del pensamiento hacia el misterio del ser. La filosofía concreta de Gabriel Marcel* (2001)
- Nº 138 Paulo Sergio Faitanin, *El individuo en Tomás de Aquino* (2001)
- Nº 139 Genara Castillo, *La actividad vital humana temporal* (2001)
- Nº 140 Juan A. García González, *Introducción a la filosofía de Emmanuel Levinas* (2001)
- Nº 141 Rosario Athié, *El asentimiento en J. H. Newman* (2001)
- Nº 142 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 10. La mente*. Traducción de Ángel Luis González (2001)
- Nº 143 Francisca R. Quiroga, *La dimensión afectiva de la vida* (2001)
- Nº 144 Eduardo Michelena Huarte, *El confín de la representación. El alcance del arte en A. Schopenhauer I* (2001)
- Nº 145 Eduardo Michelena Huarte, *El mundo como representación artística. El alcance del arte en A. Schopenhauer II* (2001)
- Nº 146 Raul Madrid, *Sujeto, sociedad y derecho en la teoría de la cultura de Jean Baudrillard* (2001)
- Nº 147 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 14. La fe*. Introducción, traducción y notas de Santiago Gelonch y Santiago Argüello (2001)
- Nº 148 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 23. Sobre la voluntad de Dios*. Introducción, traducción y notas de M^a Socorro Fernández (2002)



- Nº 149 Paula Lizarraga y Raquel Lázaro (Eds.), *Nihilismo y pragmatismo. Claves para la comprensión de la sociedad actual* (2002)
- Nº 150 Mauricio Beuchot, *Estudios sobre Peirce y la escolástica* (2002)
- Nº 151 Andrés Fuertes, *Prometeo: de Hesíodo a Camus* (2002)
- Nº 152 Héctor Zagal, *Horismós, syllogismós, asápheia. El problema de la obscuridad en Aristóteles* (2002)
- Nº 153 Fernando Domínguez, *Naturaleza y libertad en Guillermo de Ockham* (2002)
- Nº 154 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro XI de la Metafísica de Aristóteles. Traducción y notas de Jorge Morán* (2002)
- Nº 155 Sergio Sánchez-Migallón, *El conocimiento filosófico en Dietrich von Hildebrand* (2002)
- Nº 156 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 7. El libro de la vida. Traducción de Ángel Luis González* (2002)
- Nº 157 María Pía Chirinos, *Antropología y trabajos. Hacia una filosofía de los trabajos manuales y domésticos* (2002)
- Nº 158 J. F. Sellés, R. Corazón, C. Ortiz de Landázuri, *Tres estudios sobre el pensamiento de san Josemaría Escrivá* (2003)
- Nº 159 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 20. Acerca de la ciencia del alma de Cristo. Introducción, traducción y notas de Lucas F. Mateo Seco* (2003)
- Nº 160 Carlos A. Casanova, *Una lectura platónico-aristotélica de John Rawls* (2003)
- Nº 161 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 8. Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González y Juan Fernando Sellés* (2003)
- Nº 162 Santiago Collado, *El juicio veritativo en Tomás de Aquino* (2003)
- Nº 163 Juan Fernando Sellés, *El conocer personal. Estudio del entendimiento agente según Leonardo Polo* (2003)



